امحمد جبرون

مفهوم الدولة الإسلامية

أزمة الأسس وحتمية الحداثة



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

مفهوم الدولة الإسلامية

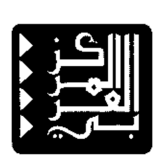
أزمة الأسس وحتمية الحداثة

(مساهمة في تأصيل الحداثة السياسية)



مفهوم الدولة الإسلامية
أزمة الأسس وحتمية الحداثة
(مساهمة في تأصيل الحداثة السياسية)

امحمد جبرون



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات

Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرســة أثنــاء النشــر إعــداد المركــز العربــي للأبحــاث ودراســة السياســات

جبرون، امحمد

مفهوم الدولة الإسلامية: أزمة الأســس وحتمية الحداثة (مساهمة في تأصيل الحداثة السياسية)/ امحمد جبرون.

392 ص.، 24 سم.

يشتمل على ببليوغرافية (ص. 363-378) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-004-8

1. الإسلام والسياســة. 2. الإسلام والدولة. 3. الإسلام - النظام السياسي في. 4. الإسلام - نظام الحكم في. 5. الحداثة الإسلامية. 6. التاريخ الإسلامي. أ. العنوان.

297.272

العنوان بالإنكليزية

The Concept of the Islamic State
The Crisis of Foundations and the Inevitability of Modernity

by Mohammed Djabroun

الناشـر



شارع رقم: 826 منطقة 66
المنطقة الدبلوماسية الدفنة، ص. ب: 10277 الدوحة قطر
هاتف: 00974 44199777 فاكس: 00974 44831651
جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 11 4965 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى
بيروت، أيلول/ سبتمبر 2014

المحتويات

كلمة شكر

ســاهم معنا في تنقيح هذا العمل، وتصويب عباراتــه، وتصحيح أخطائه عدد من الأصدقاء والأســاتذة الفضلاء، لهم علينا حق الشــكر، وفي مقدمة هؤلاء: الدكتور أحمد الريسوني، وزوجتي الأستاذة نوال أمحجور، والدكتور رشيد الراضي، والأســتاذ عدنان أجانا، والشــاعر فيصل البقالي. فإلى هؤلاء جميعًا جزيل الشكر، ونسأل الله تعالى أن يكافئهم على حسن صنيعهم.

إهداء

إلى عشاق الحرية الآتين من الماضي؛
إلى الهائمين في غبار الوطن...



موجز الكتاب

قضية «إسلامية» الدولة هي من قضايا الفكر السياسي الإسلامي المعاصر الحيوية التي حظيت باهتمام الباحثين في الثقافة العربية، فلا يكاد يخلو نظر أو خطاب في شأن الإصلاح من صداها وأسئلتها.

تتمحور هذه القضية - وكما تبدو في الواقع - حول جملة من الأسئلة، من أبرزها: هل الدولة الحالية التي تؤطر الفعالية الحضارية للأمّة دولة إسلامية؟ ما هي المقومات الرئيسة لـ «الإسلامية»؟ ما هي شروط ومصادر هذا الوصف (الإسلامية)؟ ما هي حدود التقاطع بين الدولة الإسلامية والدولة - الأمة الحديثة؟ هل يمكن أن تلبس إحداهما الأخرى؟

حاول كثير من المفكرين والساسة من مختلف الاتجاهات والمرجعيات أن يجيب عن هذه الأسئلة أو المرور ببعضها، ومن ثم تسوية العلاقة بين الإسلام والدولة، غير أن الظاهر الذي لا يرقى إليه شك هو أن جميع محاولات التسوية هذه لم تنجح بقدر كافٍ في حسم النقاش وتجاوز الإشكال، إذ بقيت أزمة «الإسلامية» مطروحة نظريًا، ومُهلِكة ومستنزِفة عمليًا لكثير من القوى والتيارات، الشيء الذي ترك الباب مفتوحًا لظهور مزيد من المحاولات التنظيرية والمساعي البحثية النقدية التي تتوخى إبداع مقاربات نظرية لقضية «الإسلامية» أقدر على التأثير في الواقع من سالفاتها.

من أبرز صور انحراف النظر إلى قضية «الإسلامية» التي تحفل بها نصوص الفكر السياسي المعاصر غلبة التصورات الصفاتية والشكلانية على مفهوم الدولة الإسلامية، ولا سيما لدى الإسلاميين، إذ ربطت الصفاتية بين إسلامية

الدولة وتحقق مجموعة من الأوصاف، كالحاكمية وتطبيق الشريعة والشورى والإمامة... إلخ؛ بينما ركزت الشكلانية على المظهر، واعتبرت أن الدولة الإسلامية هي تلك التي تحاكي الخلافة الراشدة شكلًا، وتتحلى بصفاتها.

أمّا الأطروحة التي يحاول هذا الكتاب بناءها من خلال مجموعة من الفصول، فتندرج في سياق الجهد البحثي العربي الذي يروم حسم إشكالية الحداثة السياسية، ومواكبة جهد بناء الدولة - الأمّة المتعثرة، وتأسيس مشترك ثقافي بين الأطراف التي تتجاذب شرعية الحداثة السياسية في العالم العربي، وتحديدًا الإسلاميين والعلمانيين، وتأسس هذا الطموح على فرضية رئيسة مفادها أن سؤال «الإسلامية» الذي ملأ الدنيا وأُلِّفت على أساسه الأطاريح، ليس هو المشكلة الحقيقية، بل هو مجرد مظهر لمشكلة أعمق وأعقد هي **مشكلة العطب الإصلاحي - التاريخي الذي حدث قريبًا من عهدنا خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين**، واستمر بعد الاستقلالات الوطنية، ومن ثم ليس حل أزمة «الإسلامية» في الماضي السحيق للأمّة (الخلافة الراشدة)، ولا يكمن في إقناع العلمانيين بأن في الإسلام سياسة، أو إقناع الإسلاميين بمدنية الإسلام، كما تُوهِمنا بذلك أغلب الأطاريح، بل هو بعيد عن «الجدل الكلامي»، وموجود في **فقه التاريخ والفكر التاريخي**. ومنظّرو الدولة في العالم العربي غفلوا في أغلبهم عن هذا الفقه، على الرغم من استثمارهم الحوادث والوقائع التاريخية، وبكثافة ملحوظة في بعض الأحيان.

إن حل أزمة «الإسلامية»، أو أزمة الشرعية الأخلاقية للدولة العربية الحديثة، مرتبط أشد ما يكون الارتباط بفقه العطب التاريخي الذي أصاب الأمّة في العصر الحديث، والمسارعة إلى إصلاحه، بالعودة إلى روح الحركة الإصلاحية ومنهجها، مع مراعاة التطورات التاريخية التي حصلت على امتداد قرن من الزمان تقريبًا. ومقتضى هذا الرأي أن أزمة «الإسلامية حديثة وطارئة لا أزمة قديمة كما يصورها الكثير من دعاتها، وتتمثّل في فشل الحركة الإصلاحية العربية بأجنحتها المختلفة في تكييف مبادئ الإسلامية (البيعة والعدل والمعروف) - التي سنوضحها في ما سيأتي - مع متطلبات الدولة -

الأمّة. وخلافًا لهذه الوجهة، ابتدع الخطاب الحركي الإســلامي المعاصر بشأن تحقُّق «الإسلامية» شروطًا وأوضاعًا لا علاقة لها بالمشكلة بوصفها حادثة سير تاريخي تعرضت لها الأمّة في العصر الحديث.

تقتضي هذه القناعة/ الفرضية تحديدًا آخر لـ «الإســلامية» يســاهم – من ناحية – في تبديد ســوء فهم الإســلاميين لهــذه القضية، ويتيــح – من ناحية أخرى – لغيرهم الاطمئنان إلى الحداثة السياسية، وإمكان تحققها المستقبلي.

أصل الخلل في تصور «إسلامية» الدولة لدى الإسلاميين منهجي، يكمن أساسًــا في مناهج قراءتهم النص الشرعي (قرآن وســنّة) الذي يعطي الأولوية للأحكام بدل الحكم، ويثير الجزئيات على الكليات، الشيء الذي يفوّت عليهم فرصة الوعي بالمصادر الكلية لـ «الإســلامية» في النص الشــرعي، حيث إنهم ربطوا بين هذا الوصف وتطبيق الدولة لمجموعة من الأحكام الجزئية (الشريعة والحاكمية)..، أو اتخاذها شكلًا معيّنًا (الخلافة).

لتجاوز هــذا الضعف في القراءة، وآثاره، لا بد مــن مقترب منهجي آخر، يعطي الأولويــة للكليات والحكم والمنهــج، بدل التمركز حــول الجزئيات، ويسعى – أيضًا – لتحرير النص الشرعي من التاريخ وآثار الثقافة العالقة بالفهم الموروث، وهو مــا حاولنا القيام به، وبشــكل محدود، فــي قراءتنا لعدد من النصوص الشرعية ذات الصلة بتسيس الدولة.

المنهج الذي عوّلنا عليه لــدى قراءة النص (القرآن) في اســتنباط مبادئ «إســلامية» الدولة هو منهج الصحابة، القائم على الحوار المباشــر بين النص والتاريخ (الذي مــن معانيه الراهن)، حيث يبدو القــرآن معرفة معادلة للوجود الكوني وحركته، يتغير معناها وأشكال الاهتداء بها، تبعًا لتغير الزمان والمكان. وقد أفادنا هذا المنهج في التخلص من أثر الأوائل في فهم النص، وبلوغ بعض المعاني الكلية التي اعتبرناها مناط «الإسلامية».

أمّا في ما يتعلق بقراءة السنّة، فقد عوّلنا – أيضًا – على المعاني الكلية التي تنتظم حولها الجزئيات، فالرســول (ﷺ) أنجز واقعًا سياســيًا نموذجيًا وملهِمًا

للمسلمين من بعده. وتحايثُ تفصيلات هذا الواقع وتكمنُ في ثنايا حوادثه المكثفة مجموعة من قوانين وسننٍ هذا النموذج، من شأن اكتشافها والعمل بها إضفاء الصفة الإسلامية على التجارب الإسلامية مهما اختلفت وتباينت الأزمنة والأمكنة، الشيء الذي يجعل من التجربة النبوية على الرغم من تاريخيتها حقلًا غنيًا بالسنن التي تستوجب الاتباع والاقتداء، وهذا النوع من السنن يوسع من مفهوم العبادة ويغنيها، خلاف ما يتصور البعض، بحيث ينقل المسلم من التعبد بالجزئي في تجربة الرسول إلى التعبد بالكلي فيها.

تترتب عن تطبيق هذا المنهج في قراءة النص الشرعي (القرآن والسنّة) نتيجتان مهمتان:

الأولى هي أنه يُخلّص الفاعلين الإسلاميين من الضغط والحرج اللذين تتسبب فيهما الأحكام الجزئية، وبشكل خاص أحكام الحدود والردّة والنظام الاجتماعي وغيرها، التي تبدو في جانب كبير منها أحكامًا موافقة لمعهود العرب، وللبيئة العربية في مكة والمدينة زمان البعثة، وليس فيها ما يدل على مفارقتها للتاريخ. ومن شأن التردد في قبول هذه الحقيقة، ونتائجها الفكرية والسياسية من طرف النخب الفقهية المعاصرة أن يديم التوتر بين القرآن والحداثة المنشودة، فالثابت والمقدس والمطلق على مستوى آيات الحدود هو العدل، وليست وسائله أو أشكاله المادية والثقافية.

والثانية هي استخلاص مناط جديد لـ «الإسلامية»، يختلف تمامًا عن المناط الكلاسيكي الذي ربطها وجودًا وعدمًا بالأحكام والأشكال، ويتأسس على مبادئ كلية وأصول عامة، قوية السند شرعًا، وقابلة للتأقلم والتكيف مع متطلبات التحديث السياسي.

إجمالًا، انتهى بنا إعمال هذا المنهج في قراءة النص الشرعي إلى ثلاثة مبادئ كلية كبرى، تشكّل أساس وصف «الإسلامية» مضافًا إلى الدولة في المجالين العربي والإسلامي. هذه المبادئ هي على التوالي: البيعة (التعاقد) والعدل والمعروف، وفي غيابها يضعف منسوب الإسلامية، وإن وجِدت بعض

شـــاراتها وشـــكلياتها، كتطبيق بعض الأحكام أو اتخاذ بعض الألقاب، وما إلى ذلك. وقد انعكس هذا القلب في مصادر «الإسلامية» ومبادئها، وهو ما أنجزناه في هذا العمل، على مفهوم الدولة الإســـلامية، وغيَّره بشكل جذري، إذ أمسى مفهومًـــا جاذبًا للحداثة، بعدما كان نافيًا لها بإلحاحـــه على التطابق مع التاريخ، والنزول على حكمه.

من ثم، إن أســـلمة الدولة في المجالين العربي والإســـلامي متوقفة - في نظر هذه الأطروحة - علـــى تحققها (أي الدولة) من المبادئ الثلاثة المذكورة، ويضعف منسوب الإســـلامية ويكبر في كيان الدولة بحسب درجة حضور هذه المبادئ. والدولة الإســـلامية عبر تاريخها الطويل، بدءًا من الخلافة الراشـــدة وإلى يومنا هذا، هي محاولة لتنزيل هذه المبادئ، وفق المتاح التاريخي.

سنحاول في ما يلي، عرض أشـــكال تنزيل مبادئ «الإسلامية»، وأشكال التكيف مع التاريخ ودرجاته التي خصّها الكتاب بثلاثة فصول طويلة نســـبيًا، تشـــمل ثلاث مراحل كبرى مـــن تاريخ الدولة الإســـلامية: دولة الراشـــدين ودولة العصبية والطور الانتقالي نحو الدولة - الأمّـــة ابتداء من مطلع العصر الحديث.

أولًا: دولة الراشدين وأرخنة الأصول

تفـــرّغ الصحابة وعموم المســـلمين بعد وفـــاة النبي (ﷺ) لبنـــاء دولتهم التاريخية التي ســـتواجهها أزمات حـــادة، كادت تعصف بها فـــي مهدها. ومن أهم التحديات التي واجهتها دولة الراشـــدين في بدايتهـــا، كيفية الحفاظ على هدي الإسلام في السياســـة، وهو ما أجملناه في المبادئ الثلاثة (البيعة والعدل والمعروف). وتجســـد هذا التحدي في زمان الخليفة أبـــي بكر الصديق (ﷺ) في ســـعي القبيلة لفرض نفوذها من جديد من خلال الردّة، وفي غياب السلطة القهرية الذي سيســـتغل مـــن طرف البعض لإثـــارة الفوضى في قلـــب الدولة الإسلامية. وتجلى هذا الأمر بشكل ســـافر في حادث اغتيال عمر بن الخطاب (ﷺ)، والثورة على عثمان بن عفان (ﷺ).

السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق: هل نجحت دولة الراشدين في إرساء نموذج دولة إسلامية تامة الأوصاف وكاملة الشكل، وفي تنزيل مبادئ «الإسلامية» التي استنبطناها من «النص السياسي»؟ لا نعتقد ذلك، فإذا كانت دولة الراشدين نجحت إلى حد ما في الحفاظ على سلطة الأمّة في تعيين الخلفاء وتنصيبهم وإقرار قدر مهم من العدل، فإنها فشلت في توسيع مجال المعروف (المصالح). وتُظهر الخلاصات التالية المحدودية التاريخية لدولة الراشدين:

1 - **البحث عن النموذج**: ترك غياب النبي عن المشهد السياسي فراغًا سياسيًا كبيرًا لدى الجماعة الإسلامية، وترك الصحابة الكرام أيتامًا، لا يَدرون ما يفعلون، وبأي الأعمال سيبادرون. وقد ظهر هذا الارتباك في الاضطراب الذي حصل في السقيفة، وبعدها بقليل، غير أن هذه الحالة من الارتباك لم تدُم طويلًا، فسرعان ما استرجع كبار الصحابة رشدهم، وشرعوا في بناء دولة بلا نبي. وإذا كان هدي محمد (ﷺ) في بناء الشرعية السياسية واضحًا، ويجسده بقوة أصل البيعة، فإن تطبيقات هذا الأصل وطرائقه بقيت غير محددة، وتحتمل صيغًا مختلفة. وقد عكست تجربة الخلفاء الراشدين مع هذا الأصل حيرتهم وترددهم بين أكثر من صيغة، من أهمها: تولية العهد أحد المشهود لهم بالفضل والصلاح؛ حصر شورى البيعة في جماعة من أعيان الجماعة وصلحائها؛ ترك الأمر لعامة الناس من ساكنة حاضرة الخلافة.

تميّز منهج الخلفاء الراشدين في التعامل مع أصل البيعة بالحرص الشديد على جوهرها، المتمثّل - أساسًا - في مبدأ التعاقد بين الأمّة وإمامها، ومبدأ الأمّة مصدر الشرعية السياسية، من دون أن يكون لهم الحرص إياه على شكل تنزيل هذين المبدأين، ومن ثم يجوز اعتبار عصر الراشدين من هذه الناحية طور بحث عن النموذج، انتهى من دون بلوغ أقصى غاياته.

2 - **مراعاة الضرورات العملية وقانون التطور**: ظهرت هذه الخاصية بصورة قوية في تحريات الراشدين النظرية والعملية للعدل؛ فلم يكن نظام الخلافة نظامًا مغلقًا، ولا جامدًا، وإنما كان نظامًا سياسيًا منفتحًا على التاريخ،

وطيعًا معه. ولهذا لم يُعرف عن الخلفاء تعصّبهم أمام التاريخ، وإدارتهم الظهر له، حتى في أشد الأمور حساسية بالنسبة إلى وجدان المسلمين، وهي الأحكام المنصوص عليها نصًا صريحًا في القرآن أو السنّة. ففي عصرهم أُوقف العمل بسهم المؤلَّفة قلوبهم في توزيع الزكاة، وحوِّل سهم النبي في الفيء إلى بيت المال وجُعل في العدة والخيل، في مخالفة لآية في سورة الأنفال تقسم الفيء بين الفاتحين. كما أُوقف العمل بحد السرقة في عام الرمادة... إلخ.

لم يقتصر الأمر على هذه المظاهر، بل تجاوزها إلى مظاهر أخرى لا تقل أهمية عن سابقتها، من أبرزها، اكتفاء الراشدين في البيعة ببيعة أهل الحضر، قاطني المدينة، دون سواهم من أهل الأمصار، نظرًا إلى تعذّر مشاركتهم بسبب بُعد المنزل، وكانت هذه البيعة بمنزلة شكل من أشكال النيابة عن الأمّة.

3 - **التوسع في الدرء واعتبار العرف**: من أهم الاستنتاجات التي انتهينا إليها من تأمل تجربة الراشدين مع الحدود، جنوحهم إلى الدرء ما وجدوا إلى ذلك سبيلًا؛ فحماستهم وسرعتهم إلى الدرء كانتا أقوى من مبادرتهم إلى التطبيق، وهو ما أسس عليه بعض الفقهاء قاعدة «جواز الاحتيال لدرء الحدود»، في مقابل التحايل لتطبيقها. وتجلى هذا النزوع أساسًا في: توسيع مفهوم الشبهات؛ المراعاة الكثيرة للأوضاع والأحوال؛ الندب المتكرر للتوبة والاستغفار.

إلى جانب هذه الخاصية التي ميزت منهج الخلفاء الراشدين في التعامل مع الحدود، توجد خاصية أخرى لا تقل عنها أهمية، وهي تتعلق باستمرار الاحتكام إلى الأعراف ومعهود العرب في الكثير من المجالات الحياتية، من تجارة وزراعة وصناعة... إلخ، الأمر الذي مكّن الشريعة الإسلامية من الاندماج في عصرها وتاريخها (أي الواقع).

4 - **النزعة الاجتماعية**: من أهم الثوابت التي كرستها سياسات الراشدين على اختلافهم، وتميزت بها قراراتهم ذات الصلة بالشأن الاجتماعي والاقتصادي، انحيازهم الواضح إلى الفئات الاجتماعية الفقيرة، وحرصهم على كرامة العيش. وقد شكلت خلافة عمر بن الخطاب فرصة تاريخية لازدهار

البُعد الاجتماعي في النظام السياسي الإسلامي، والإعراب عن نفسه بشكل واضح، وذلك بالنظر إلى طول مدة حكم هذا الخليفة - نسبيًا - مقارنة بسائر الخلفاء الآخرين.

تجلى هذا النزوع أساسًا في عدد من المحطات السياسية في سيرة عمر بن الخطاب، كتدبيره أزمة القحط التي ألمّت بالمدينة ومحيطها، وتعامله مع موارد بيت المال، وتقسيمه العطاء بين المسلمين، وحرصه الشديد على الرفق بالضعفاء.

5 - **ضعف المعروفات:** باستثناء الإنجازات المتعلقة بالتوسعات العسكرية وبناء الدولة وتطبيق الشريعة...، لم يذكر المؤرخون والرواة إنجازات أخرى تدخل تحت مسمّى المعروف بما يدل على اهتمام زائد للدولة بالقضايا والمصالح العامة، كالبناءات وتطوير الأداء الاقتصادي وزيادة الإنتاج والعناية بالعلوم وتدريسها... إلخ.

الجدير بالذكر أن مفهوم المعروف، كما حاولنا بيانه، يختلف كثيرًا عن المعاني المتداولة والراسخة في ثقافة عامة المسلمين؛ فالمعروف في تحديدنا هو مصلحة دائمة دينية ودنيوية لا يحدّها الزمان ولا المكان، وهو كذلك علة دائمة وحاضرة حضور الإنسان في الحياة. إنه - أيضًا - وصف لازم للنشاط الإيجابي للإنسان المسلم على الصعيدين الفردي والجماعي. ومن ثم، فاحترام الوقت واستثماره، وتقديس العمل، وأداء الصلاة في وقتها، والإنتاجية في العمل، وأداء الواجب، والاهتمام بالأسرة، ومساعدة الآخرين... إلخ، كلها وجوه للمعروف. وعليه، يكون حكمه كمفهوم كلي ومجرد، بقطع النظر عن تفصيلاته وأمثلته العينية، واجبًا عينيًا وفرضًا أساسًا من فروض الإسلام.

ترجع أسباب القصور في الاهتمام بالمعروف في هذا الطور إلى حداثة الدولة الإسلامية، وطغيان الهموم العسكرية والأمنية على غيرها من الهموم، فلم يُتح للخلفاء الراشدين من الوقت والزمان ما يثير انتباههم إلى هذا الجانب من وظيفة الدولة، وأكثر ما وجدناه في هذا الطور من أطوار الدولة الإسلامية

من معروفات ينسب إلى الخليفة عمر بن الخطاب، أطول الخلفاء مكوثًا في الحكم.

عمومًا، حاول الخلفاء الراشدون في أثناء مدة حكمهم تنزيل الإسلام تنزيلًا تاريخيًا، بعدما أُنزل دينيًا تحت نظر رسول الله (ﷺ). ولم تكن التعديلات والاجتهادات التي أقدموا عليها بحكم التاريخ وتغير الأحوال، لتنأى بهم عن مغزى رسالة الإسلام السياسية وجوهرها الأخلاقي، وبالتالي كان كل بُعد عن ظاهر الشريعة أو سنّة الرسول في عصرهم، هو في العمق تماهيًا وقربًا شديدًا من روح الإسلام ومقاصد شريعته السمحة؛ فعلى سبيل المثال، سعى الراشدون جهدهم لاعتبار الأمّة، وفسحوا المجال أمامها لممارسة سيادتها السياسية، وكانت جل صيغ البيعة التي اعتمدوها مثالًا للتوفيق بين هذه الروح «التعاقدية» والإكراه التاريخي «المتاح»، ولهذا اختلفت الصيغ. أمّا في ما يتعلق بالعدل، فقد ظهر التضافر والتعاون بين الشريعة التي كانت محدودة نصًا والعرف المحلي لأجل إقامة العدل، ففي هذه الفترة لم تكن الشريعة قد استقلت بنفسها كمرجعية فقهية مجملة ومفصلة.

ثانيًا: دولة العصبية: الإسلام السياسي التاريخي

لم تكن دولة الراشدين أو الخلافة الراشدة نموذجًا سياسيًا أو «دولتيًا» متكاملًا، من الناحيتين النظرية والتاريخية، بل كانت مجرد مرحلة بحث عن النموذج، بعد انتهاء دولة النبي. ولا يستطيع أحد، أكان من المتقدمين أم من المتأخرين، إثبات الأصالة الدينية المطلقة للاختيارات التي سلكتها دولة الراشدين، أو إثبات أصالة الأوضاع التي استقرت عليها؛ فجلُّ تلك الاختيارات والأوضاع تقريبًا، ومنذ المداولة الشهيرة في سقيفة بني ساعدة وحتى الانشقاق المزمن الذي شهدته الجماعة الإسلامية بعد اغتيال عثمان بن عفان، كانت اجتهادات محضة، جسّدت مشاق بناء النموذج السياسي التاريخي القادر على استيعاب النشاط الحضاري للجماعة الإسلامية الحديثة التكوين.

إن رحلة بحث «المجتمع السياسي الإسلامي» عن النموذج لم تنته باغتيال

عليّ (ﷺ)، بل استمرت بعده، وخاض غمارها لفيف آخر من كبار الصحابة، لا يقلّون شأنًا عمّن قضوا. وقد تمكن هؤلاء - بعد معاناة شديدة أخلاقية وسياسية - من إقرار الشكل التاريخي للدولة الإسلامية، القادر على مواجهة التحديات وتحمّل الضغط السياسي بأشكاله المختلفة، وهو النموذج الذي اصطلحنا عليه بـ «**دولة العصبية**»

كانت دولة العصبية تامة الشرعية، ومتحققة من أوصاف «الإسلامية»، خلافًا للحكم الشائع بين كثير من الناس؛ ففي طورها اكتسبت الدولة الإسلامية التاريخية نظريتها السياسية التاريخية التي استمرت حاكمة ونافذة قرونًا كثيرة وإلى مشارف العصر الحديث.

من أهم النتائج التي انتهينا إليها في هذا الفصل، ومن خلال تحليل تاريخي ونظري معمَّق وطويل:

- إن المخاض التاريخي العسير الذي تولد عنه جنين دولة العصبية ما بين عامي 36هـ و41هـ، هو في الحقيقة تأسيس ثان للدولة الإسلامية، بعد التأسيس الأول في سقيفة بني ساعدة. وقد أكسبها هذا المخاض الصلابة والقوة اللازمة للاستمرار التاريخي، وخلّصها من الهشاشة التي صاحبتها على مدى ثلاثة عقود تقريبًا وطوال عصر الراشدين. وتجلّى هذا التحول على مستوى الشرعية أساسًا في تعويض شرعية العصبية شرعية الأمّة، والحلول محلها.

فالدولة الأموية في هذا السياق، والدول الإسلامية الأخرى التي أعقبتها في ربوع العالم الإسلامي المختلفة، هي دول إسلامية، لا ينقصها شيء من مقومات الإسلامية مقارنة بدولة الراشدين إلا ما استحال تاريخيًا امتثاله، وفي مقدمة ذلك تمكين الأمّة من ممارسة سيادتها ممارسة فعلية ومباشرة. ففكرة الدولة الإسلامية في منتصف القرن الأول كانت بين مسارين: إمّا التشبث بشرعية الأمّة مع استحالتها التاريخية، وبالتالي التحول إلى طوبى، والانفصال عن التاريخ، مع ما قد يتسبب فيه هذا المسار من أضرار ليس أقلها ذهاب الدِّين، وإمّا التكيف مع الإكراه التاريخي، والقبول بالنقص. وقد اختار المسلمون الخيار

الثاني، والنزول على حكم التاريخ. وبالتالي، تُعَدّ الدولتان الأموية والعباسية، وغيرهما من الدول الإسلامية التي جاءت بعدهما، تجسيدًا لمبادئ الإسلام السياسية في حدود المتاح تاريخيًا.

- انعكس هذا التطور على مستوى شرعية الدولة الإسلامية على مفهوم البيعة؛ فبعدما كانت حقًا من حقوق الأمّة في عصر الراشدين، وتمارسها من خلال عرف دستوري، يأذن من خلاله عامة المسلمين لأهل المدينة بالاختيار، ويتبعونهم في اختيارهم، انقلب هذا الأمر مع دولة العصبية، إذ أمست البيعة حقًا عصبيًا تمارسه عصبية الدولة، وباقي الأمّة تبع لها. ولم تكن هذه البيعة فاقدة للصدقية، وشكلية، بل كانت تتمتع بجميع الخصائص التي يفرضها المفهوم، من شورى وحرية... إلخ.

إن الشكل الذي اتخذته البيعة في مستهل العصر الأموي وإلى مشارف العصر الحديث، من انحصار في العصبية و«قهر للأمّة» على الطاعة وافتراق بين العصبية المؤسسة والعصبية الوارثة، لم يكن انحرافًا أخلاقيًا، أو ذكاء سياسيًا من أحد، بقدر ما كان تحولًا تاريخيًا عميقًا، ساهمت فيه جملة من العوامل الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية... إلخ. ولم تكن الأمّة إزاء هذه التحولات العميقة تملك أكثر ممّا فعلت، أي إعادة إنتاج الدولة الإسلامية وفق ما يقتضيه الواقع الجديد، فالنموذج الراشدي أمسى مع هذه التحولات غير قادر على الاستمرار، والأمّة فيها من خيرة الصحابة، وكبار التابعين...، وهو ما ألح على من بقي من الصحابة والتابعين بعد مقتل عليّ بن أبي طالب تطوير نموذج دولة الراشدين، بما يضمن استمرار سيادة الإسلام السياسية في العصر الوسيط.

- إن استقرار دولة العصبية ورسوخ دعائمها التاريخية انعكسا إيجابًا على مجموعة من وظائف الدولة وأدواتها، وفي مقدمة هذه الوظائف القيام بالعدل والرفع من منسوبه في حياة الناس. وقد عرفت العدالة في طور العصبية ازدهارًا كبيرًا فاق في الكثير من الجوانب ما تحقق في دولة الراشدين، بحيث تمكنت الدولة ومعها الجماعة الإسلامية من شريعة مكتوبة

ومدوَّنة (قانون)، شـكلت مرجعيـة موضوعية للأحـكام. وبالتزامن مع هذا التقدم، توسـع جهاز العدالة أفقيًا وعموديًا، بصورة جدلية تلائم تطور الواقع وتستجيب لمقتضياته.

من ناحية أخرى، شـهدت دولة العصبية ميلاد مفهوم العدالة الاجتماعية؛ فلم يكتف العقل السياسـي الإسلامي بعدل الشـريعة الذي يتحقق من خلال أحكام الفقهاء في النوازل والأقضية المختلفة، بل تجاوزه إلى الاهتمام بأرزاق وحظوظ الفقراء والمسـاكين والمحاويج، والمنكوبين... إلخ، وذلك بتكليف الإمام أخلاقيًا وسياسـيًا بسـد خلتهم وفـك كربهم، وندب عامة المسـلمين والأغنياء منهم بصفة خاصة إلى أداء حق الله في أموالهم.

- أمّا في ما يتعلق بأصل المعروف، فهو الآخر استفاد من تطورات كثيرة، لكنها تبقى محدودة مقارنة بما حدث على مستوى العدالة والبيعة؛ فعلى الرغم من الإدراك النظري لأهمية هذا الأصل، وإشـارة البعض إلى أنه من المهمات الشـرعية للإمام، فإن حضـوره التاريخي بقـي محدودًا وخاضعًـا للهواجس العسـكرية، وذلك بسبب عوامل كثيرة، من أبرزها، مسـتوى التطور التاريخي، وطبيعة الدولة الوسيطية... إلخ.

ثالثًا: الدولة الإسلامية: أزمة الأسس وحتمية الحداثة

عمّرت دولـة العصبية قرونًا طويلة، وتعاقبت عليها أجناس وأُسـر كثيرة، متفاوتة المكانة والشرف، وأمضت في إطارها الحضارة الإسلامية أزهى فتراتها، وإليها تُنسب أكبر الإنجازات التي أغنى بها المسـلمون الحضارة الإنسانية في مجالات الفن والثقافة والعلوم... إلخ. كما عاش في ظلها المسلمون ومن في ذمتهم آمنيـن مطمئنين ردحًا من الزمان، لا ينغّـص راحتهم قريب ثائر أو عدو جائر، إلا في أوقات الانتقال التـي كان يصحبها عادة قدر من الاضطراب. غير أن الشـيء إذا ما تم نقص، ومن بلغ النهاية انتهى (سنّة الله في خلقه)؛ فبعد كل ما تحقق، بدأت أمارات الأزمة تظهر على هذه الدولة، وأخذ نجمها في الأفول بعدما شع نوره على الدنيا قرونًا مديدة.

إن أزمة دولة العصبية مع بداية العصر الحديث أحالت بشكل مباشر إلى الأسس التي انبنت عليها، حيث أمست أزمة أسس (البيعة والعدل والمعروف)، وهو ما أدخل الدولة الإسلامية في طور ضعف، فتح أبوابها قسرًا على الحداثة السياسية. وقد أخذت أسس دولة العصبية في التلاشي التدريجي مع نهاية العصر الوسيط وبداية العصر الحديث، وفقدت تبعًا لذلك شرعيتها الأخلاقية والسياسية، فما عادت قادرة على إنجاز تكاليفها الشرعية التي حمَّلَها إياها فقهاء الأحكام ونظّار السياسة على اختلافهم وفي مراحل التاريخ الإسلامي المختلفة، ومن ثم، أمست سلطة الدولة في نظر الكثيرين قوة قهر ونهب... إلخ. ويمكن إجمال مظاهر تأزم دولة العصبية في هذا الطور التاريخي في ثلاث أحوال: عجز العصبية عن تحقيق الأمن والاستقرار الداخلي وحماية البيضة، وهو ما أدى إلى انكسار شوكة الدولة؛ ضعف العدالة بسبب التضخم الفقهي والتشريعي، حيث أصبحت الشريعة الإسلامية في نهاية العصر الوسيط تعج بالأحكام المتناقضة والمتعارضة التي كان يستغلها ضعاف الدِّين للنيل من العدالة؛ عجز الدولة عن الاستثمار في المعروف، ولا سيما بعد خروج الغرب من ظلمته، واشتهار معروفاته.

يعود بعض أسباب هذا المآل البئيس لدولة العصبية في المجال العربي إلى التفوق الحضاري الذي حققه شمال المتوسط وأكدته الانتصارات المتكررة لدول الشمال على الدولة الإسلامية في أرجاء مختلفة. ويعود أيضًا إلى التطور التاريخي الطبيعي للبنى الداخلية، وفي مقدمتها القبيلة (العصبية).

إن المدة التي استغرقتها أزمة دولة العصبية بكل هوانها، والإهانات التي تسببت فيها، كانت كافية لتبلور بعض أسس الحداثة السياسية ودواعيها، والإحساس بالحاجة إلى الدولة - الأمّة. وقد أفصح الفكر الإصلاحي بكل وضوح عن هذه الدواعي الحديثة، ومهّد ثقافيًا وسياسيًا لاستقبال الدولة الجديدة، غير أن بطء تحوّل بنى دولة العصبية وتحللها من جهة، والتدخّل الاستعماري الماكر من جهة ثانية، حالا دون ولادة الدولة - الأمّة ولادة طبيعية، وأخرج جنينها مشوَّهًا، غير قادر على الحياة بسبب ضعف المناعة.

فالولادة القسرية للدولة - الأمّة في السـياق العربي، وبرعاية الاستعمار، أحدثت لها مشكلة مع السياق؛ إذ أمست كمؤسسات وتنظيمات سابقة لواقعها، وغير مفهومة في نطاقه الثقافي والاجتماعي والاقتصادي، كما سـببت لها أزمة شـرعية أخلاقية، نتيجة انقطاع صلتها بالحركة الإصلاحية التي أخصبت - في الماضي - التاريخ والمجتمع وهيأتهما لحمل الدولة - الأمّة، واستقبالها. وقد انعكسـت هذه المشـكلات والصعوبات بوضوح على موارد إسلامية الدولة وأصولها، وفي مقدمتها أصول البيعة والعدل والمعروف.

- على مسـتوى البيعة، قضت التحـولات التاريخية التي شـهدتها دولة العصبية في أواخرها بالخروج من بيعـة العصبية إلى بيعة الأمّة، فما عاد ممكنًا مع هذه الأحوال الاستمرار على النهج السابق، والاستمرار في إقصاء الأمّة من المشاركة في السلطة وممارسة السيادة. وقد جسّدت الحركة الدستورية العربية هذه التطلعات، وعملت علـى التمكين لها. وعلى الرغم من بطء التجاوب بين الحـكام والمحكومين في المجال العربي على هـذا الصعيد، وتلكؤ القابضين على السـلطة في إدماج الأمّة في السياسـة، فإن وجهة التاريخ كانت واضحة، ولا يمكـن بحال من الأحوال تحريفها؛ فالمخرج السـيادي الوحيد من الأزمة الخانقة التي وضِع فيها النظام العصبي العرب هو إشـراك الأمّة في السـلطة، وتمكينها من ممارسـة سيادتها. وتُعتبر الفكرة الدسـتورية أرقى تعبير عن هذه الوجهة التاريخية.

لكن مفاجأة الاسـتعمار وإجهـازه على التراكم الإصلاحـي في المجال السياسـي أديا إلى زرع بذور انشقاق سياسي مزمن في شـأن مطلب الدولة - الأمّة، ما كان ممكنًا لو اسـتمر نسـق الإصلاح على حاله وتطوره خلال القرن التاسـع عشـر؛ إذ جرت معارضة الدولة - الأمّة بنموذج الخلافة، وأُخْرِجَت (الدولة - الأمّة) من دائرة الإسـلامية. كما جرت معارضة سـيادة الأمّة بسيادة الله، الشيء الذي نتج منه خلط فظيع للأوراق، وأخرج المعركة الإصلاحية عن مسارها الصحيح والطبيعي.

- أمّا على مستوى العدل، فإن الأوضاع السيئة للعدالة في العهود الأخيرة لدولة العصبية، متمثّلة في تعدد الأقوال الفقهية واتساعها...، دفعت الفكر الإصلاحي إلى التفكير في السبل الهادئة لمراجعة الأوضاع، والعمل مجددًا من أجل رفع منسوب العدالة في الواقع؛ إذ جعل - في هذا السياق - من تقنين الشريعة، أي نقلها من الشريعة - الدِّين إلى الشريعة - القانون، مدخلًا ضروريًا لذلك. وعلى الرغم من تأرجح الإنجاز في هذا المجال واختلافه بين شرق العالم العربي وغربه، فإن الوجهة كانت واضحة وواعدة.

من الحقائق التي نعلمها اليوم علم اليقين أن هذا المسار (التقنين) أُوقِفَ، وفي أحسن الأحوال اقتصر على مجال الأحوال الشخصية، ولم يتعدّها إلى غيرها من المجالات. وجرى استبدال النهج الإصلاحي القائم على «تقنين الشريعة» أو وضعنتها، بنهج تغريبي قائم على اقتباس القوانين الغربية ونقلها. وقد ساهم الفاعل الاستعماري بقوة في هذا الانحراف. ونتيجة لهذا التطور، ظهرت مجموعة من الحركات الإسلامية التي عملت بحماسة من أجل العودة إلى الشريعة - الدِّين، وطالبت بتطبيق الشريعة، وهو ما كان متجاوزًا في نسق الإصلاحية العربية المبكرة.

- أمّا على صعيد المعروف، فمعلوم أن حظه كان سيئًا في دولة العصبية، ولم يُتَحْ له التَّحقُّق على نطاق واسع. غير أن أزمة دولة العصبية من جهة، والالتزامات التي جلبها معه مفهوم الدولة - الأمّة من جهة ثانية، فسحت المجال واسعًا أمام الأمر بالمعروف، والرغبة الصادقة في إقامته. وقد نضح الفكر الإصلاحي بأمثلة معبّرة ودالة عن اهتمام مبكر بالمعروف في هذه المرحلة الانتقالية.

لكن دخول الاستعمار على الخط، وانفصال الاهتمام بالمعروف في دولة ما بعد الاستقلال عن جذره الإصلاحي من ناحية، وإهمال الوظيفة الدينية على صعيد هذه الدولة من ناحية ثانية، ذلك كله أحدث لأصل المعروف أزمة أخلاقية كان أبعد ما يكون عنها، بالنظر إلى مؤيداته الشرعية والحاجة الوقتية إليه، وأمسى في نظر الكثيرين وكأنه غير مقصود شرعًا، وحقروا الانشغال

بتحصيلــه. بناء عليه، وجدنا أنه عندما يفكر كثير من الإســلاميين في الدولة لا يفكر سوى في وظائفها الدينية والتزاماتها الأخلاقية تجاه الأمّة والشعب.

عمومًــا، إن أزمة الأســس التي أصابت دولــة العصبيــة، باعتبارها دولة إسلامية، فرضت على الفكر السياسي الإســلامي التوجه رأسًا نحو التحديث، والانفتــاح على الواقع، والتجاوب بكل تواضع مع معطياته. وفي هذا الســياق تندرج محاولات بناء الدولة - الأمّة الإســلامية التي نهضــت بأعبائها الحركة الإصلاحيــة العربية. ولم يكن هذا التطور والتحول يشــي بــأي مضاعفات أو التباســات في ما يتعلق بهوية هذه الدولــة المزمع إخراجها. غيــر أن التدخل الاســتعماري، واختراقه المفضوح والقوي للنخب العربية، أوقعا مشروع هذه الدولة في أزمة أخلاقية منكرة، لم تكن ضرورية، جرّتها عليها القطائع المتعددة التي أحدثها الاســتعمار وآثاره الباقية. وقد عكس مفهوم الدولة الإسلامية في التداول العربي المعاصر هذه الأزمة.

***

صفوة القول إن الدولة الإسلامية، وبعد هذه الوقفة المتأنية مع مدلولاتها المختلفة وإشــكالاتها، ليســت دولة الخلافة، بالمعنى الذي يحيل على تجربة الراشــدين، وليســت دولة عصبية (دولة ســلطانية)، تذكّرنا بــدول العصبيات والأُسر المستبدة، وليست دولة شريعة، همّها الأساس تطبيق الأحكام الشرعية، وحل «الأزمــة الجنائية»، ولكنها دولــة الوقت التي تَغْمُرُ العالم، تشــبه جيلها من حيث الشكل والمؤسسات والأســاليب.... إنها، باختصار، تطبيق من بين تطبيقات ممكنة للدولة - الأمّة التي تسود العالم من أقصاه إلى أقصاه. والفرق الأســاس الذي يفصلها عن غيرها من النماذج والتطبيقــات، هو أخذها بعين الاعتبار الرسالة الأخلاقية والإنسانية للإسلام، الشيء الذي يضفي عليها معنى خاصًا، حيث تبدو من زاوية هذا الفرق كيانًا أخلاقيًا، خاضعًا لقيم معيارية عليا، إنسانية ومثالية، تمنح الدولة الإسلامية تفوّقها الرمزي على غيرها من تطبيقات الدولة - الأمّة، وتنجيها من بعض الآفات البنيويــة التي أصابت أبرز تطبيقات الدولة - الأمّة في الحقبة المعاصرة، كطغيان المال على العمل الذي جســدته

الدولة الرأسمالية، أو طغيان العمل على المال الذي جسدته الدولة الاشتراكية، أو طغيان القوة الذي جسدته الدولة العسكرية... إلخ.

من أبرز القيم التي تتجلى عندها رسالة الإسلام الأخلاقية والإنسانية في الميدان السياسي وعلى صعيد الدولة، قيم سيادة الأمّة والعدل والمعروف، وهي قيم سياسية مشتركة بين سائر الأمم والثقافات في الوقت الحالي، على الأقل كأسماء، غير أن مسمياتها لا تستطيع الانفصال عن حكمة الشعوب وخبرتها التاريخية والثقافية وتراثها الأخلاقي... وما إلى ذلك من عناصر الخصوصية. ومن ثم تتخذ مفاهيم السيادة والعدل والمعروف، في جانب منها في الفكر السياسي الإسلامي، طابعًا «محليًا»، يعكس الخبرة الثقافية والتاريخية العربية، ورأس مال العرب الأخلاقي. فعلى سبيل المثال، يتطابق تعريف السيادة في إطار الدولة الإسلامية مع ما هو متعارف عليه سياسيًا وإنسانيًا في جلِّ النقط تقريبًا، باستثناء صفة واحدة، وهي كونه «تعريفًا غير علماني»، ومعناه أن ممارسة السيادة في إطار الدولة الإسلامية ممارسة غير مقيدة بشرط العلمانية، أي التفكير فقط في ما هو دنيوي، بل تتيح للأمّة مباشرة أو من خلال ممثّليها ممارسة سيادة أوسع، تشمل حتى ما هو ديني، بحيث يجوز لها بالإضافة إلى النظر في الشؤون الدنيوية النظر في المصالح الروحية والأحكام الدينية، وإعطاؤها الدلالة الزمنية التي تلائمها، أو توقيف العمل بها لمصلحة قطعية راجحة... إلخ، وذلك بالاستعانة بالخبراء (الفقهاء). وبالتالي، فإن ممارسة السيادة في الدولة - الأمّة الإسلامية أوسع وأرحب وأغنى منها في الدولة - الأمّة العلمانية.

أمّا بالنسبة إلى العدل، فإن آثار «المحلية» في مفهومه أكبر؛ إذ ليس العدل ما انتهت إليه المفاوضة، ونتيجة ميزان القوى بين الأطراف المتنازعة والمتصارعة داخل البلد أو على الصعيد العالمي، كما يؤكد لنا واقع الدولة - الأمّة العلمانية، بل هو، من منظور الإسلام، قيمة أخلاقية ونزاهة مجردة من الأغراض والمصالح، تجعل الحاكم والمُشَرّع منحازين إلى الضعيف ورفيقين به ونصيرين للقوي بمنعه من الطغيان وتجاوز الحد، وهو ما يعزز التماسك والتضامن الاجتماعيين، ويقوي استقرار الدولة وصلابتها. ومن ثم، فإن انطلاق

الدولة – الأمّة الإسـلامية من المفهوم الأخلاقي للعـدل يمنحها التفوق على الدولة – الأمّة العلمانية، ويجعلها أكثر إنسانية، وذات نزعة اجتماعية واضحة. أمّا حديث البعض عن تطبيـق الحدود، وبعض الأحكام الأخرى باعتبارها أبرز مظاهر العدل في إطار الدولة الإسلامية، فإنه كلام مجانب للصواب، وينمّ عن سـوء فهم وتقدير كبيرين للخصوصية؛ ذلك أن مفهوم العدل الإسلامي أوسع من الحدود، كما بيّنا سابقًا.

أمّا بالنسبة إلى المعروف في الدولة – الأمّة الإسلامية، فتظهر «محليته» في الاعتراف بالمصالح الكُلِّية للإنسان، المادية منها والروحية؛ فليس المعروف هو مجموع المصالح المادية التي تجسدها حاجات الإنسان المختلفة (أكل وشرب وسـكن وصحة... إلخ) التي تجهد الدولة – الأمّة العلمانية نفسها في توفيرها، ويظهـر من خلالها المواطـن كحيوان في حظيرة واسـعة اسـمها الدولة، بل المعروف بالإضافة إلى الحاجات المادية هـو حاجات روحية، تعكس أفضلية الإنسان على سـائر الخلق، وتكريمه الإلهي، ومن هذه الحاجات، التعبّد الذي يقتضي من الدولة فسح المجال أمامه، وتوفير فضاءاته، والعناية بأسباب دوامه، حتى يؤدي دوره في تحقيق الاستواء الإنسـاني. ومن ثم، تولي الدولة – الأمّة الإسلامية، بالإضافة إلى اهتمامها بالمعروفات المادية، عناية خاصة للمعروفات الروحية التي لا تقل آثار غيابها عن سـلبيات غيـاب المعروف المادي، بل في بعض الأحيان تتجاوزها، أكان على مسـتوى استقرار المجتمع أم على مستوى أمنه الروحي.

إن ميزة هذه التعريفات الأساسـية التي تميزها مـن غيرها من التعريفات المتداولة في الفكر السياسي العربي المعاصر، هي اتصالها بالمنهج الإصلاحي الذي رسـمه الأوائل، والذي حـاول توظيـف الخبرة «المحليـة» الأخلاقية والثقافية في حل مشكلة دولة العصبية وبناء الدولة – الأمّة. والجدير بالذكر أن هذا الاتصال الذي نقترحه لا ينقص من شـرعية الدولة – الأمّة، ولا يسبب لها أي مضاعفات سلبية، بل على العكس من ذلك، يعزز شرعيتها بأخرى في أمس الحاجة إليها، وهي الشرعية الأخلاقية.

إن الوضع الذي توجد عليه الدولة الإسلامية في العالم العربي اليوم، بعيد كل البعد عن مفهوم الدولة - الأمّة الإسلامية كما حددناه سابقًا، وغير متوافق في كثير من الجوانب معه. ومن أهم مظاهر التباين التي يحسن ذكرها في هذا المقام: اضطراب علاقتها بالدِّين، وعجزها عن إدماجه في بنيتها السياسية والمؤسساتية؛ استمرار تجاهل مفهوم العدالة الإسلامي، وهيمنة مفاهيم العدالة الليبرالية والاشتراكية على العمل السياسي في الدول العربية؛ ضعف الاهتمام بالمصالح الروحية للمواطن العربي... إلخ. ولم يغير بلوغ الإسلاميين السلطة في عدد من البلدان العربية من هذه العلاقة، إذ ما زالوا يعانون من أجل تعديلها في كثير من الجوانب، ويظهر بعضٌ من هذه المعاناة في المعارك الدستورية التي يخوضونها هنا وهناك من أجل حجز مكان معتبر للإسلام على صعيد الدولة، يليق بشرف رسالته الأخلاقية. ويختلف حجم الخصاصة في «الإسلامية» في الدول العربية المعاصرة من بلد إلى آخر، فهناك بلدان تعاني اضطرابًا شديدًا على مستوى مفهوم العدالة، وهناك بلدان أخرى تعاني طغيان الطابع المادي للمعروف... إلخ.

***

إن المدخل الموضوعي لإسلامية الدولة - الأمّة المعاصرة في العالم العربي، يكمن في توافق جميع أطراف العملية السياسية حول التعريف الإسلامي للأصول والمبادئ الأخلاقية للدولة الإسلامية (البيعة أو سيادة الأمة، العدل، المعروف)، باعتبار هذا التعريف معطى تاريخيًا راسخًا، لا يمكن تجاوزه، ويستحيل استكمال مشروع بناء الدولة - الأمّة العربية من دون تسوية مرْضية معه. وتذكّرنا هذه الدعوة بما قامت به اليابان وكوريا وعدد من دول شرق آسيا في علاقتها بخصوصيتها في القرن الماضي. ومن النتائج الحسنة المتوقعة لمثل هذا القبول، إخراج الصراع السياسي في العالم العربي من بوتقة الصراع الهوياتي، الذي يجعل جل كلامنا في السياسة كلامًا في الأصول، ويحيل بالضرورة إلى قضايا الهوية وطرق تدبيرها، وإدخاله في طور جديد قائم على التنافس في برامج وسبل الارتقاء بالأداء النهضوي والحضاري للأمّة.

الجدير بالذكر في هذا السياق أن مصير الإسلامية في الدولة العربية المعاصرة، لا يتعلق بالإجماع والتوافق الكلامي في المقام الأول، بل يرتبط أساسًا بصراع تحتي يتعلق بالدلالة، وتجري أطواره منذ الاستقلالات الوطنية على الأقل، ويتجه إلى الحسم - بمنطق التاريخ لا بمنطق الفكر- لمصلحة التوافق، والاستمرارية التاريخية بدل القطيعة. وبالتالي، فإن الدعوة إلى التوافق في هذا السياق التنظيري هي دعوة استشرافية، تَدَّعي الكشف عن المسار المستقبلي للتاريخ، ومن شأن اقتناع التيارات السياسية بها تسهيل عملية الانتقال التاريخي نحو الدولة - الأمّة الإسلامية، ومن دون تعقيدات كبيرة.

إن هذا التوافق الذي نتطلع إلى تمامه بنجاح مع حلول فصل الربيع الديمقراطي في العالم العربي، سيؤدي إلى تلاشي الأسس الموضوعية للتيارين الإسلامي والعلماني، وذهاب شرعيتهما التاريخية، وبالتالي سيؤدي إلى نهايتهما، وظهور تيارات سياسية جديدة، ستتبارى بالأساس حول استراتيجيات النجاح السياسي. وإذا كانت نهاية كل من الإسلاميين والعلمانيين تبدو قدرًا محتومًا في هذا المنظور، فإن المطلوب منهم، إذا أرادوا الحضور في المستقبل، إعادة تعريف ذواتهم، وصوغ رسالاتهم، بما يوافق استحقاقات المرحلة التاريخية الجديدة.

مقدّمة

إشكالية الدولة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر

-1-

إن موضوع الدولة الإسلامية في الفكر العربي الإسلامي المعاصر موضوع قديم، ومألوف لدى الباحثين والأكاديميين المهتمين بالفكر السياسي الذين عايشوا إشكالاته وأسئلته مدة ليست بالقصيرة، وأنجزوا فيه مجموعة من الأعمال والدراسات، ما زالت رائجة إلى اليوم[1]. تزامن هذا الاهتمام العلمي بموضوع الدولة في الإسلام مع احتدام الصراع بين الإسلاميين والعلمانيين في الوطن العربي، خاصة بعد تحرر معظم البلاد العربية من الاحتلال، واستئثار النخب العلمانية «فعلًا» ببناء الدولة الحديثة[2]، من دون مراعاة روح الحركة الإصلاحية التي حملت على عاتقها مشروع النهضة، في تجاهل تام للخصوصية المحلية، وعلى رأسها رسالة الإسلام الأخلاقية[3].

نتيجة هذا الخلل الذي وقعت فيه النخب المسؤولة عن إرساء قواعد

---

(1) يمكن ربط بداية النقاش في شأن الدولة الإسلامية والخلافة عمومًا في المجال الإسلامي بسقوط الخلافة العثمانية عام 1924.

(2) وجدنا في بعض الحالات عناصر من النخبة غير علمانية في مستوى القناعة النظرية، لكنها عمليًا منخرطة في ترسيخ العلمانية، وفاعلة في تنزيلها.

(3) ظهر الصراع بين الإسلاميين والعلمانيين في بعض البلدان العربية قبل الاحتلال، ومن أبرز الأمثلة في هذا السياق مصر، التي شهدت ازدواجية مبكرة بين العلمانية والإسلامية، انظر: طارق البشري، **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر** (القاهرة: دار الشروق، 1996)، ص 8-10، 21، و22.

التحديث في تدبير علاقة الدولة بالخصوصية[4]، ظهرت في العالم العربي مجموعة من الخطابات التي تُنَظِّر للدولة الإسلامية، وتحاول قدر الإمكان فصلها عن «الدولة الحديثة العلمانية»، الجاري إنشاؤها في البلاد المستقلة حديثًا، ومن ثم إعادة تعريفها. وكان معظم هذه الخطابات قد صدر عن عدد من القادة الفكريين للتيار الإسلامي كالإمام حسن البنَّا وأبي الأعلى المودودي وتقي الدِّين النبهاني وعبد القادر عودة وعبد السلام ياسين وراشد الغنوشي وفهد النفيسي... إلخ. وقد اعتمد هؤلاء في تمييزهم الدولة الإسلامية من «الأمر الواقع» الجاري تثبيته (الدولة الوطنية) على مجموعة من الأوصاف. وفي ما يلي طرف منها، بحسب مؤلفيها[5]:

- **الإمام حسن البنا (1906-1949)**: يُعتبر هذا الرجل مؤسس الحركة الإسلامية المعاصرة (1928) التي ألحّت على شمولية الإسلام، وعملت على تكريسها كحقيقة جوهرية من حقائق الإسلام، على الصعيدين النظري والعملي - السياسي. ومن مقتضيات هذا المبدأ، المطالبة بإعادة الاعتبار للإسلام في المجال السياسي. وقد تمثّل الإمام حسن البنا هذا المقتضى، ودعا حيثما أتيحت له الفرصة إلى هذا الأمر؛ ففي عام 1936، وجّه مكتب الإرشاد الذي كان يرئسه حسن البنا رسالة «نحو النور» إلى الزعماء والحكام، يدعوهم فيها إلى العودة إلى نظام الإسلام. وتحتوي هذه الرسالة على خمسين مطلبًا، وممّا يستفاد من هذه الرسالة أن نظام الإسلام (في نظر إخوان بداية القرن الماضي) لا يعدو أن يكون إصلاحًا للقانون المعمول به حتى يتفق مع التشريع الإسلامي، ولا سيما في الجنايات والحدود، وأن توزَن جميع أعمال الحكومة به بميزان الأحكام والتعاليم الإسلامية؛ والاهتمام بالأخلاق العامة ومحاصرة الرذيلة... إلخ.[6] والمطالب نفسها تقريبًا تكررت في المؤتمر الخامس

---

(4) تحدث المستشار طارق البشري باستفاضة عن سياق انبثاق الازدواجية المرجعية في العالم العربي، وبيّن كيف أنشأ استهداف الخصوصية، وموجة العلمنة الجارفة الظروف، والبيئة الخصبة لظهور الحركة الإسلامية، وازدهارها، انظر: البشري، **الملامح العامة للفكر السياسي**، ص 10.

(5) إن الغاية من ذكر هذا العدد من النماذج، واستحضار أفكارهم هي استخلاص خصائص الدولة الإسلامية من خلال التواتر، ولم تكن الغاية حصر جميع النماذج والإتيان بالأفكار كلها.

(6) حسن البنا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ط 2 ([القاهرة: دار الشهاب]، 1966)، ص 214-218.

للجماعة، خاصة تلك المتعلقة بالمواءمة بين القانون الوضعي والدستور من ناحية، والشريعة الإسلامية من ناحية ثانية[7].

انطلاقًا من هذه الإشارات - على الرغم من قلّتها - يبدو أن حسن البنا، والإخوان المسلمين عمومًا، لم تكن لديهم مشكلة مع النظام الملكي المصري، بل عملوا على إصلاحه، وتعاملوا معه بإيجابية، ومن ثم فالإسلامية لدى الجماعة - التي رعى نشأتها الإمام حسن البنا - لم تكن تعني أكثر من احترام الشريعة، مع القبول بالفكرة الدستورية والعمل النيابي[8].

- **أبو الأعلى المودودي** (1903-1979): اعتنى المودودي بقضية «الإسلامية» عناية فائقة، وخصّها بحديث مطوّل في أكثر من مناسبة. ومن أشهر مؤلفاته التي تناول فيها هذه القضية كتاب **نظرية الإسلام السياسية**، وقد ربط هذا القائد إسلامية الدولة بعنصر «الحاكمية» التي تتجلى، بحسب رأيه، في الخصائص التالية: الحاكم الحقيقي هو الله، التشريع لله، الحكم بشرع الله[9].

- **عبد القادر عودة** (1906-1954): لم يبتعد عبد القادر عودة في هذا الباب عن سابقيه؛ فهو الآخر قرن في كتابه **المال والحكم في الإسلام** بين وصف الإسلامية وتحقق الدولة من الأوصاف التالية، كونها حكومة قرآنية تحكم بشرع الله؛ حكومة شورى؛ حكومة خلافة[10].

- **خالد محمد خالد** (1920-1996): ربط خالد محمد خالد في كتابه **الدولة في الإسلام** إسلامية الدولة بتحقق مجموعة من الصفات، وفي مقدمتها

---

(7) البنا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ص 235-236.

(8) عن موقف الإخوان من الدستور والعمل النيابي، يرجع إلى كاتب الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر لعبد الإله بلقزيز، انظر: عبد الإله بلقزيز، **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، ط 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011)، ص 135-140، ومحمد عمارة، **معالم المشروع الحضاري في فكر الإمام الشهيد حسن البنا** (1323-1368هـ/ 1906-1949) (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 2006)، ص 46-47.

(9) أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام السياسية** ([بيروت]: دار الفكر، 1967)، ص 29.

(10) عبد القادر عودة، **المال والحكم في الإسلام**، ط 5 (القاهرة: مطبوعات المختار الإسلامي، 1977)، ص 92، 95، و98.

الشورى، ودستور الإسـلام وهو القرآن والسـنّة والإجماع، والتسامح وحرية الأقليات[11].

- **تقـي الدِّين النبهاني (1914-1977)**: سـلك النبهاني فـي كتابه **نظام الإسلام** مسلكًا مختلفًا عن سـابقيه، وبذل جهدًا فكريًا كبيرًا في تعريف الدولة الإسـلامية على أنها دولة الخلافـة التي وضع لبناتها الأولى الرسـول (ﷺ)، وأتم بناءها الخلفاء من بعده. وحاول في هذا السـياق محاكاة الخلافة الأولى، حين قال في أحد بنود دسـتورها المقترح: «حمل الدعوة الإسلامية هو العمل الأصلي للدولـة»، وزاد على ذلك: «يقوم نظام الحكـم (في هذه الدولة) على أربع قواعد هي: السيادة للشرع لا للشعب؛ السلطان للأمة؛ نصب خليفة واحد فرض على المسـلمين؛ للخليفة وحده حق تبنّي الأحكام الشـرعية، فهو الذي يسنّ الدستور وسائر القوانين»[12].

- **راشد الغنوشي**: تطرق الغنوشي بوضوح إلى موضوع الدولة الإسلامية في كتابـه **الحريات العامة في الدولة الإسـلامية**، وربط إسـلاميتها بشـرطين أساسين: النص والشورى[13]؛ بحيث تدل النصوص الشرعية المختلفة على «أن في الإسـلام نظامًا للحكم صادرًا عن الله نطق بتشريعاته القرآن والسنّة»[14]، بل حتى الشورى التي هي الأساس الثاني للإسلامية في تصور الغنوشي واجبة كما يبيّن النص[15].

- **عبد الله فهد النفيسي**: لم يغفل النفيسي في ما كتبه عن الحركة الإسلامية عن موضوع الدولة، وألّف في هذا البـاب كتابًا مفاجئًا في كثير من أفكاره التي تتميز بمحافظة شـديدة غير متوقَّعة من أمثاله، وتجاهل كبيـر للتاريخ والواقع

(11) خالد محمد خالد، **الدولة في الإسلام** (القاهرة: دار ثابت، 1981)، ص 38، 49، 71، و85.

(12) تقي الديـن النبهاني، **نظام الإسـلام**، ط 6 ([د. م.]: حزب التحرير الإسـلامي، 2001)، ص 94، و96.

(13) راشـد الغنوشـي، **الحريات العامة في الدولة الإسـلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993)، ص 98.

(14) المصدر نفسه، ص 99.

(15) المصدر نفسه، ص 108.

والفقه؛ فالدولة الإسـلامية في نظر هذا المفكر هي دولة الخلافة التي جسّدها الراشدون تجسيدًا راقيًا. وأهم أوصافها التي يجب الاجتهاد في طلبها وتحقيقها اليوم: المراضاة والاختيـار؛ جواز التنازع فيها؛ رئيسـها خليفة لا ملك؛ البيعة العامة؛ لا يجوز لخليفة من المال العام إلا ما يجوز لآحاد المسـلمين؛ وأخيرًا الشورى[16].

- **عبد السلام ياسـين** (1928-2012): أسس الشيخ ياسين في المغرب جماعة إسـلامية قوية، تُعَدّ من أكبر الجماعات الإسـلامية حجمًا، وأشـدها معارضة للنظام السياسـي المغربي [هي جماعة العدل والإحسان]، وبقي على رأسها مرشدًا إلى أن توفي في كانون الأول/ ديسمبر 2012.

ألّف عبد السـلام ياسـين معظم رؤى الجماعة، واختياراتها المنهجية في المجالات المختلفـة. وفي ما يتعلق بمفهوم الدولة الإسـلامية، فهي في نظره مـرادف للخلافة التي عرفها عصر الخلفاء الراشـدين، ووعد بعودتها رسـول الله. وقد بيّن ملامح هذه الخلافة ومحدداتها العامة في كتابه المرجعي **المنهاج النبوي**،حيث تبدو شكلًا وألفاظًا شبيهة بخلافة الراشدين؛ فبعد أن يستولي جند الله علـى الحكم في الأقطار الإسـلامية، «يجب على المؤمنيـن في العالم أن ينصبوا خليفة عليهم باجتماع أولي الأمر من رجال الدعوة والدولة الإسلاميين، وانتخاب خليفة لرسـول الله صلى الله عليه وسـلم. وقبل الوصـول إلى نظام الخلافة، وهو النظام الموعود في حديث الإمام أحمد الذي أسـلفناه[17]، وهو النظام الشرعي، يقام إمام قُطْري في كل بلد تحرر»[18].

***

(16) عبد الله النفيسي، **عندما يحكم الإسلام**، ط 2 (الكويت: مكتبة آفاق، 2013)، ص 89.

(17) قال النبي (ﷺ): «تكون النبوة فيكم ما شـاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون ملكًا عاضًا، فيكون ما شاء الله أن يكون، ثم يرفعها إذا شاء الله أن يرفعها، ثم تكون ملكًا جبرية، فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها الله إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة، ثم سكت». (رواه الإمام أحمد في أول مسند الكوفيين، حديث النعمان بن بشر (17939)).

(18) عبد السلام ياسين، **المنهاج النبوي: تربية وتنظيمًا وزحفًا**، ط 2 ([د. م.]: منشورات جماعة العدل والإحسان، 1989)، ص 19.

انطلاقًا من هــذه الخطابات يمكــن أن نميّز على مســتوى مفهوم الدولة الإسلامية بين اتجاهين أساســين: اتجاه صفاتي وهو الغالب، ربَط بين إسلامية الدولة وتحقق مجموعة من الأوصاف، كالحاكمية وتطبيق الشــريعة والشورى والإمامة... إلخ؛ واتجاه شــكلاني محدود الانتشــار، اعتبر الدولة الإســلامية الصحيحة هي تلك التي تحاكي الخلافة الأولــى، وتتحلى بصفاتها، ومن أبرز دعاة هذا الاتجاه حزب التحرير الإســلامي وجماعة العدل والإحسان المغربية وعبد الله فهد النفيسي.

إن مفهوم الدولة الإســلامية الذي تبنّته الحركة الإسلامية بشقّيه الصفاتي والشــكلاني، منظورًا إليه من جهة **الســياق**، لم يكن تامًا ولا ناضجًا، بحيث تتوافر فيه مقوّمــات البديل نظريًــا وتاريخيًا، بل كان مجــرد تعقيب أخلاقي أو إســلامي على المســار الذي ذهب فيه جهد بناء الدولة الحديثة في العصر الحديث، ولا ســيما بعد الاســتعمار، فهل يكفي النظام السياســي المعاصر اعتماد الشــريعة، وتطبيــق صيغة من صيغ الشــورى، واتخــاذ أحدهم لقب الإمام أو الخليفة ليستحق النظام وصف الإسلامي؟ ثم هل مشكلة الإسلامية مشكلة أوصاف محددة، أم مشــكلة تحوّل تاريخي - بنيوي كبير، يحتاج إلى ســعة في النظر طولًا وعرضًا، حتى يتم حفظ الإســلامية؟ فمصادر إسلامية الدولة أكبر من أن تُختزل في هذه العناصر/ المؤشــرات، ويدل هذا الاختزال على محدودية فهم الحركة الإسلامية لرســالة الإسلام الأخلاقية في الميدان السياســي الذي أوقعها فيه **ضغط الســياق**، إذ لم يُتح لها إمكانية تكوين رؤية شــمولية عن الدولة، وهو ما جعلها في معظم الأحيــان منفعلة، مع ما يجري إقــراره، ومعقبة لا فاعلــة ولا حاملة بديــل. ومن ثم، بقي قســط عظيم من ملامح الإســلامية في الناحية الأخرى، أي في الجهد الذي يروم تمكين الأمّة من السيادة، ونشــر العدالة الاجتماعية، وإقامة المعروف... إلخ، والتي يُتّهم بعضها بالعلمانية.

من هنا كانت المشكلة العويصة التي واجهت الباحثين في موضوع الدولة، والتي ما زالت قائمة إلى اليوم، هي عجز الإســلاميين عن التحرر من **شــروط**

السياق[19]، بحيث لا يزال قطاع عريض منهم متأثرًا بالصفاتية أو الشكلانية على مستوى الخطاب السياسي، على الرغم من طابعها الانفعالي، والجزئي، وهو ما يعوق جهد التملك التاريخي للدولة الحديثة في العالم العربي. ولم تقتصر هذه الآفة على التيار الإسلامي، بل شـملت حتى التيار العلماني الذي تقوقع حول المفهوم العلماني للدولة، وأصر على إقصاء الدِّين عن ساحة السياسة، وهو ما أدى إلى زرع عوامل الغلو الديني في البلاد العربية، ذلك أن كل تطرف علماني يثير غلوًا دينيًا ويستدعيه[20].

شـكّلت حالة الصراع بين الإسلاميين وغيرهم في شـأن إسلامية الدولة موضوعًـا علميًا مثيـرًا لاهتمـام الباحثين والأكاديميين، وتسـببت في نشـأة حركة نقدية واسـعة في العالم العربي، تناولت بالنقـد والتحليل مفهوم الدولة الإسلامية، وكشـفت أزمته العميقة. وعلى الرغم من طول أمد هذا النقاش في المجال العربي - الإسـلامي، فإن هذه الحالة المسـتمرة ما زالت تمنحه طاقة جذب، وتجعله يمارس إغراء شديدًا للباحثين. وقد ظهر في هذا الإطار الكثير من الدراسات والأعمال التي سـعت إلى فهم أزمة الدولة وتحليلها، وفي الآن نفسه تحرير مفهومها من **مأزق السـياق** الذي وضعتها فيه المقاربات الصفاتية والشكلانية. وسـنحاول في ما يلي عرض أهم الأعمال النقدية التي رامت حل أزمة «الإسـلامية» في الدولة العربية المعاصرة، وتقويم مقدار نجاحها في هذه

---

(19) إن إدراك السـياق ضروري لفهم الظواهر والإشـكالات، لكن الاندراج ضمنه لا يسـاعد في تجاوز الإشـكالات السياقية وحلّها، فجزء كبير من فكر الإسـلاميين السياسي سياقي، جاء ردة فعل على إجراءات العلمنة، وتمخض عن الحرب معها، وهو ما لا يتيح له حل إشكاليات الدولة في عمومها وغيرها من الإشـكاليات، ومن ثم، وحتى يتخلص الفكر السياسي الإسـلامي من هذا المأزق، لا بد له من التخلص من ضغط السـياق، أو بعبارة أخرى لا بد له من الخروج من السياق إلى التاريخ، فالتفكير من داخل السياق يجعل من المسائل حبيسة الحسـابات الصغيرة التي يجسدها **السياق المغلق** (الزمان، والمكان، والحادث، والفاعل) أو اللحظـة، بينما التفكير من خلال التاريخ كمنطق يطرح المسـألة في امتداداتها الكلية في الماضي والحاضر والمستقبل.

إن هذا التوضيح بشأن الفرق بين التفكير السياقي والتفكير التاريخي، كافٍ لرفع اللُبس والتداخل على مستوى الفهم بين السياق والتاريخ، الذي قد ينشأ لدى البعض.

(20) البشري، **في المسألة الإسلامية المعاصرة**، ص 43.

المهمة. وقد رجعنا في هذا السـياق إلى طائفة مهمة من هذه الأعمال، آخذين بعين الاعتبار التنوع والاختلاف الفكري والمعرفي.

ظهرت في العقود الثلاثة الأخيرة مجموعـة من الأطروحات النقدية التي اشـتغلت على مفهوم الدولة الإسـلامية، وحاولت تجاوز الكثير من النواقص التي عاناها هذا المفهـوم على مدى قرن من الزمان تقريبًـا، مع الفرق في أمد المعاناة بيـن بلد عربي وآخـر. وأهم هـذه الأطروحات: أطروحـة «تأصيل الأصول» لمحمد عابد الجابري؛ أطروحة «إعادة بناء مفهوم السياسـة» لبرهان غليـون؛ أطروحة «دولة المسـلمين» لعبد الوهاب الأفنـدي؛ أطروحة «النهج الوسطي» لمحمد عمارة؛ أطروحة «الأمة والشريعة» للؤي صافي... إلخ[21].

أطروحة تأصيل الأصول

إن الانشـقاق الذي يعانيه الفكر السياسي الإسـلامي في موضوع الدولة، والتجاذبات الحادة بشـأنها بين أنصار كل من الإسـلامية والعلمانية، يرجعان، بحسـب الجابري، إلى إجهاض محـاولات تحقق أصول الدولة الإسـلامية الشـرعية عبر التاريخ، والاسـتمرار في إعاقة تحققها في الحاضر. وقد أجمل الجابري هذه الأصول التي استخلصها من الدعوة المحمدية في أربعة مواضع، وهي: **﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾**[22]، و**﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾**[23]؛ و«**أنتم أعلم**

(21) لم يكن في وسعنا في هذه المناسـبة التطرق إلى معظم الأطروحات التي أُلّفت عن الدولة الإسلامية في العقود الأخيرة، واقتصرنا على أكثرها انسـجامًا مع أغراض بحثنا. ومن هذه الأطروحات التي يجدر بنا التنبيه إليها في هذا الهامش، أطروحة أحمد الكاتب في كتابه **تطور الفكر السياسي السني: نحو خلافة ديمقراطية**، وأطروحة عبد الجواد ياسـين في كتابه **السلطة في الإسلام: نقد النظرية السياسية**، فالأطروحة الأولى تفترض انفصال الخلافة عن الإسلام بعد الراشدين، وبالتالي فتاريخ الدولة الإسلامية بعد الراشدين كله فاقد للشـرعية الأخلاقية؛ أمّا الأطروحة الثانية فتفترض أن النظرية السياسية الإسلامية غير قادرة على الاسـتجابة لمعايير الحداثة، ولم يؤسسـها النص: أحمد الكاتب، **تطور الفكر السياسي السـني: نحو خلافة ديمقراطية؛ ملحق حوار خاص مـع حزب التحرير** (بيروت: دار الانتشـار العربي، 2008)، ص 196، وعبد الجواد ياسين، **السلطة في الإسلام** (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2009)، ج 2: **نقد النظرية السلفية**، ص 6.

(22) **القرآن الكريم**، «سورة الشورى،» الآية 38.

(23) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية 159.

بأمر دنياكم»[24] و«**كلكم راع وكلكم مسـؤول عن رعيته**»[25]؛ فإعادة بناء الفكر السياسي في الإسـلام الذي قد يسـعف المسـلمين في حل أزمة الإسلامية، «يجب أن تنطلق من إعادة تأصيل الأصول التي تؤسـس النموذج الذي يمكن اسـتخلاصه من مرحلة الدعوة المحمدية»[26]، ويفتح أمام المسلمين أفقًا رحبًا لولوج العصر.

أطروحة «إعادة بناء مفهوم السياسة»

ناقش برهان غليون بعمق واسـتفاضة إشـكالية الدولة والدِّين في كتابه **نقد السياسـة: الدولة والدِّين**، وردّ التمـزق الحاصل إلى أزمة السياسـة في الوطن العربي التي تعود إلى فشـل الإصلاحية العربيـة. والحل الذي يقترحه لهذه المحنة هو إعادة بناء مفهوم السياسـة، وذلك بتوفير ثلاثة شـروط: بناء فضاء آمن للحرية الفكرية[27]؛ إعادة النظر فـي مفهوم الدولة الوطنية والدولة الدينية والدولة عامة[28]؛ إعادة النظر في الاسـتراتيجيا الحضارية، إذ ليسـت غاية الدولة تحقيق الهوية القومية[29]. ومن ثم كانت «الإسـلامية» التي تلهث وراءها الحركة الإسـلامية، لا تتحقق من خلال الدولة - فـي نظر غليون - الذي يعتبر الرهان عليها رهانًا على قوة القهر والردع لإعادة تأسـيس الإيمان اللازم، وهو ما لا ينسـجم مع طبيعة الدِّين، ولا سـيما الإسـلام[30]، وإنما تتحقق من خلال المجتمـع الذي يحدد الأهداف ويبـدع القيم، «وهو الذي يقرر ما على الدولة القيام به»[31].

---

(24) حديث رواه مسلم في كتاب **الفضائل** (2363).

(25) حديث رواه البخاري في كتاب **الجمعة**، باب الجمعة في القرى والمدن.

(26) محمد عابد الجابري، **العقل السياسـي العربي: محدداته وتجلياتـه**، نقد العقل العربي؛ 3، ط 5 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004)، ص 372.

(27) برهان غليون، **نقد السياسـة: الدولة والدين** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1991)، ص 438.

(28) غليون، **نقد السياسة**، ص 445.

(29) المصدر نفسه، ص 457.

(30) المصدر نفسه، ص 457.

(31) المصدر نفسه، ص 439.

أطروحة «دولة المسلمين»

صاغ هــذه الأطروحة المفكر الســوداني عبد الوهــاب الأفندي، وفصّل مجملها فــي كتابه **الإســلام والدولة الحديثــة: نحو رؤية جديــدة**؛ فقد وقف الدكتور عبد الوهاب على إخفاقات الحركة الإسلامية المعاصرة، والمشكلات السياسية والنظرية التي تتخبط فيها، وأعطى الأمثلة على ذلك من أكثر من قطْر إســلامي، وانتهى من ذلك إلى القول: «إن مفهوم الدولة الإسلامية الذي عمر به الخطاب الإســلامي الحديث لا يحتاج للمراجعة الشــاملة فقط، بل ينبغي نبذه تمامًا من مفردات الخطاب السياسي حتى تعود العافية والعقلانية إلى هذا الخطاب، والتعبير البديل الأفضل قد يكون دولة المسلمين، أو الكيان السياسي الإســلامي»[32]. وفي مقابل نزع الشــرعية عن مطلب الدولة الإسلامية، يقترح الأفندي على الإســلاميين مطلبًا آخر أكثر أهمية وأحق بالأولوية، وهو مطلب الحرية؛ فالبحث «عــن الدولة الإســلامية يجب أن يبدأ بالبحــث عن الحرية للمسلمين»[33]، وحيثما تحققت الحرية، تحقق الإسلام وشاعت قيمه[34].

أطروحة «النهج الوسطي»

اجتهد محمد عمارة في كتابه **الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية** وكتبه الأخرى في بلورة مفهوم وسطي للدولة الإسلامية، سالمًا من عيوب غلاة العلمانية والإسلامية، وقرر كلامًا نسوقه هنا على طوله، لأهميته. يقول عمارة: «إن الإسلام ‹دين› و‹دولة› وإن ‹واو› العطف تعطف ‹الدولة› على ‹الدِّين› كما تفيد ‹المغايرة› – وهذا هو معناها اللغوي – فإنها تفيد قيام الصلة والاشــتراك. فهناك تمايــز بين ‹الدِّين› و‹الدولة›، أو بين ‹الرســالة› و‹السياســة›، وفي ذات الوقت هناك صلات وخيوط ووشــائج تربط بين ‹الرســالة› و‹السياسة›... بين

(32) عبد الوهاب الأفندي، **الإسلام والدولة الحديثة: نحو رؤية جديدة** (لندن: دار الحكمة، [د. ت.])، ص 183.

(33) المصدر نفسه، ص 175.

(34) المصدر نفسه، ص 175–176.

«الدِّين» و«الدولة» بروابط الحدود الإسلامية ومقاصد الشريعة التي شرعها الله [....] وهذا هو النهج الوسطي الذي ميز ويميز موقف الإسلام في هذه المعضلة الفكرية، التي تطرف إزاءها الكثيرون وبخاصة في الحضارات غير الإسلامية [....]، وإذا كان النهج الإسلامي قد برئ ويبرأ من هذا الغلو [....] فإن مصدره [أي النهج الوسطي] ومنطلقه كانا ولا يزالان الفقه الواعي بطبيعة العلاقة بين «الرسالة» و«السياسة» في الإنجاز النبوي»[35].

انطلاقًا من هذا القول وغيره، ممّا لم نذكره اختصارًا، فإن الإسلامية (في نظر عمارة) خاصية لصيقة بالدولة في المجال الإسلامي، بالنظر إلى الوشائج التي تقيمها مع رسالة الإسلام، ولا يتصور نظريًا وعمليًا قيام دولة في بلاد المسلمين غير متجاوبة مع الإسلام.

أطروحة «الأمة والشريعة»

أفصح عنها لؤي صافي في كتابه **العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**، وابتدأ في هذا العمل بتعريف الدولة بأنها «البنية السلطوية التي توجه الفعل السياسي وتحدده وفق منظومة من المبادئ السياسية المعتمدة»[36]. وبناء على هذا التحديد، عرف «الدولة الإسلامية بأنها البنية السلطوية للأمّة التي توجه الفعل السياسي وتحدده وفق منظومة المبادئ السياسية الإسلامية»[37]. لكن ما هي المبادئ السياسية الإسلامية القادرة على صبغ الدولة بصبغتها؟

لا يتأخر لؤي في الجواب عن هذا السؤال، ويقرر عبر «استقراء نصوص الوحي ومعطيات التجربة الإسلامية الأولى، وإعادة مختلف الأسس والمبادئ المتعلقة بالدولة الإسلامية إلى مصدرين: الأمّة والشريعة»[38]. واستنادًا إلى

(35) محمد عمارة، **الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية** (القاهرة: دار الشروق، 1988)، ص 227.

(36) لؤي صافي، **العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**، ط 3 (الدار البيضاء: منشورات الفرقان، 2001)، ص 121.

(37) المصدر نفسه، ص 121.

(38) المصدر نفسه، ص 143.

هذيـــن المصدرين، ونصوص الوحي، وتجربة الرعيل الأول، يســـرد الأســـس الأربعة للبناء السياســـي الإســـلامي: «اتخاذ القرار السياســـي وممارسة الفعل السياســـي حق عام للأمّة؛ تخضع عمليـــة اتخاذ القرارات وممارســـة الأفعال السياسية لمبدأ الشورى؛ المرجعية السياســـية [....] منوطة بقيادة الأمّة (أولي الأمـــر)؛ المرجعية القانونيـــة في الدولة الإســـلامية تعود إلى قواعد الشـــريعة ومقاصدها»[39].

***

إن الأطروحات السالفة، على أهميتها وعلو كعب مؤلفيها، لم تُحدث الأثر المتوقّع منها على مســـتوى الواقع، إذ بقي كل طرف متمترسًا في خندقه، وكل جهة متشـــبثة بأحكامها ونسقها المغلق، واســـتمرت حالة الاحتراب، فهل قدر الفكر والنظرية في العالم العربي أن يبقيا على الهامش، ولا سلطان لهما، أم أن الأمر له خلفيات أخرى، تقتضي منا التحليل الرصين، والبحث في «ماورائيات» المشكلة؟

يعود ســـبب نجاح النظرية المحدود في حل إشـــكالية إسلامية الدولة في العالم العربي - في نظرنا - إلى اندراجها (النظري) هي الأخرى في الســـياق، وتقوقعها داخله. ويتجلى هذا الأمر بوضوح في الأطاريح الســـالفة الذكر التي قاربت الموضوع بوصفه مشكلة في حد ذاتها (باعتباره مشكلة سياقية، مفصولة عن جذرها التاريخ)؛ فسؤال «الإســـلامية» الذي ملأ الدنيا، وأُلِّفت على أساسه أطاريح عدة، ليس هو المشـــكلة الرئيســـة، بل إنه مجرد مظهر لمشـــكلة أعمق وأعقد هي مشـــكلة العطب الإصلاحي - التاريخي الـــذي وقع في عهد قريب خلال القرن التاســـع عشر وبداية القرن العشـــرين - واستمر بعد الاستقلالات الوطنية. ومن ثم، فإن حل «الإسلامية» ليس موجودًا في الماضي السحيق للأمّة (الشكلانيون)، ولا يكمن في إقناع العلمانيين بأن في الإسلام سياسة (عمارة)، أو إقناع الإسلاميين بمدنية الإسلام (الجابري، أفندي)، كما يُوهِمنا بذلك أغلب

(39) صافي، العقيدة والسياسة، ص 144-147.

الأطاريح، بل إنه موجود بعيدًا عــن «الجدل الكلامي»، موجود في فقه التاريخ والفكر التاريخي. وقد غفــل أغلب منظّري الدولة فــي العالم العربي عن هذا الفقه، على الرغم من اســتثمار هؤلاء المنظّرين الحوادث والوقائع التاريخية، وبكثافة ملحوظة في بعض الأحيان، فهناك بون شاسع بين التاريخ وفقهه.

إن حل أزمة «الإســلامية»، أو أزمة الشــرعية الأخلاقية للدولــة العربية الحديثة، مرتبط أشــد ما يكــون الارتباط بفقه العطــب التاريخي الذي أصاب الأمّة في العصر الحديث، والمســارعة إلى إصلاحه، بالعودة إلى روح الحركة الإصلاحية ومنهجهــا، مع مراعاة التطورات التاريخيــة التي جرت على امتداد قرن من الزمان تقريبًا. ومقتضى هذا الرأي أن أزمة «الإســلامية» حديثة وطارئة لا قديمة كما يصورها الكثير من دعاتها. وخلافًا لهذه الحقيقة، ابتدع الخطاب الحركي الإسلامي المعاصر بشأن تحقُّق «الإسلامية» شروطًا وأوضاعًا لا علاقة لها بالمشكلة بوصفها حادث سير تاريخي تعرضت له الأمّة في العصر الحديث.

إن مفهوم «الإسلامية»، استنادًا إلى ما سبق - وكما نعثر عليه في الخطاب الإسلامي المعاصر، ولدى بعض الباحثين الأكاديميين - هو شكل من أشكال الطوبى السياســية التي رافقت الفكر السياســي العربي منذ نشأته، أو ردة فعل متشــنجة وجزئية على تيار العلمنة السياســية، وهو مدلول بعيــد عن المفهوم التاريخي والواقعي لـ «الإسلامية»، المستمر في التاريخ والمتأقلم مع أوضاعه، وقد توارى عن الأنظار بعد فشــل الإصلاح. وســنحاول خلال هذه الدراســة استعادة هذا المفهوم، واســتعادة مبادئه وأصوله من خلال قراءة متجددة للنص السياسي الإسلامي. وهذه المقدمة الإشــكالية تنتهي بنا إلى الأطروحة الرئيسة لهذا الكتاب، والتي يمكن تقديمها على النحو التالي:

- إن معنى فقه الدولة الإسلامية فقهًا تاريخيًا إدراك تقلّب مصيرها وقدرها في الجماعة الإســلامية منذ ظهورها في عهد النبــي (ﷺ) وإلى يومنا هذا، لا لنفتي في هذا المصير، ونوزع فيه صكوك الشــرعية، بــل لنحث الجماعة على التجاوب مع هذا التاريخ، ونجعلها مرنة في التعامل مع اســتحقاقاته وتطوراته الحالية. وبالتالي، فإن وظيفة الفكر التاريخي، المستند إلى هذا النوع من الفقه،

هي حفز الجمهور، والرفع من استعداداته حتى يؤول إلى العصر [التاريخ]. والفرضيات الأساس لهذا الكتاب، وأطروحته المركزية هي مجرد تطبيق محدود لهذا المبدأ/ القناعة في مجال الفكر السياسي، وتحديدًا في موضوع الدولة الإسلامية.

لكن هذا الاختيار الذي يفضي إلى هذه الأطروحة، وعلى الرغم من تناسقه النظري، يواجه اعتراضين أساسين: **أحدهما** يشكك في صدقية هذا الإدراك وموضوعيته، **والآخر** يقلل من فائدة الأطروحة وكفاءتها في حل الإشكالية. وجوابًا على هذا، نؤكد أن الإدراك المشار إليه أعلاه هو جملة الحقائق التاريخية المجمَع عليها بين المؤرخين والدارسين على اختلافهم، ونقصد تحديدًا تقلبات الدولة الإسلامية منذ ظهورها، من دولة الخلافة إلى دولة العصبية (الدولة السلطانية)، إلى الدولة - الأمّة (الدولة القطْرية) المعاصرة، وهي حقائق «لا يتناطح حولها عنزان» كما يقال. والفرق بيننا وبين غيرنا في هذا المستوى، يتجلى في كوننا لا نصف التاريخ لنقول عنه غير شرعي، بل على العكس لنؤكد شرعيته الأخلاقية، ونكشف في المقابل عن الإكراهات التي مرت بها هذه الشرعية في الدروب الضيقة للتاريخ، أتعلّق الأمر بتاريخ دولة العصبية، أم بجهود إرساء الدولة - الأمّة المعاصرة، وهذا هو لب هذه الأطروحة.

إن هذه الأطروحة المستندة إلى فقه التاريخ (الفكر التاريخي)، والتي تنظر إلى إشكالية الإسلامية باعتبارها مظهرًا لفشل الحركة الإصلاحية في تحويل الدولة الإسلامية من دولة العصبية إلى الدولة - الأمّة، تقتضي منا إعادة صوغ مفهوم الشرعية الأخلاقية بالنسبة إلى الدولة، وبحث مبادئها من جديد، وهو ما سنقوم به في الفصل الأول من هذا الكتاب؛ فما تم، ورسخ في الأذهان - في نظرنا - لا يصلح مقياسًا للشرعية لثلاثة أسباب رئيسة: إدانته لكل تاريخ الدولة الإسلامية، ما عدا ثلاثين عامًا، وهي مدة الخلافة الراشدة «الطوبى» تقريبًا؛ القراءة الجزئية للنص السياسي الإسلامي (المنهج)؛ سطحية الوعي التاريخي المؤسس لها، ومن ثم فإشكالية الإسلامية التي يواجهها كل من التيارين الإسلامي والعلماني في الفترة المعاصرة من زاوية هذه الأطروحة،

هي إشكالية ممكنة الحل، حيث تحرر الطرفين - خاصة الإسلامي منهما - من أشكال التحقق التاريخي للمبادئ الجديدة من ناحية، وتعطيه الدليل على الحق في الاختلاف مع السلف من ناحية ثانية.

استنادًا إلى مفهوم الإسلامية القائم على الاستقراء السياسي للمصادر الأساس للإسلام، سنقوم بقراءة وتحليل تاريخ الدولة الإسلامية وتحليله، ونناقش أشكال تحقق الإسلامية، ونزول الشرعية الأخلاقية في الواقع التاريخي (دولة الراشدين، ودولة العصبية) إلى أن نصل إلى العصر الحديث، حيث انكسرت الدينامية التاريخية الذاتية للجماعة الإسلامية، بسبب متغيرات داخلية وأخرى خارجية، وعلى رأسها الاستعمار. وفي هذا الفصل الأخير من هذه الدراسة، سنقف وقفة متأنية مع حيثيات نشوء إشكالية الإسلامية في علاقتها بالانكسار التاريخي، ومحاولات إقرار الدولة - الأمّة الإسلامية، وبحث إمكانات حسم هذه الإشكالية.

-2-

هذا الكتاب باعتباره دراسة في الفكر السياسي من زاوية التاريخ، سيجعلنا في كثير من الجوانب والمناسبات مؤرخين، نحقق الحوادث ونفسرها ونوظفها ونضيفها بعضها إلى بعض، تأليفًا لمعان وأفكار تاريخية جديدة. غير أن حضور عناصر المنهجية التاريخية كلها لم تنجح في تحويل عملنا إلى عمل تاريخي، وذلك لاختلاف غايتنا في هذا الكتاب عن غاية المؤرخ؛ فإذا كان المؤرخ عادةً يتوخى من عمله إماطة اللثام عن وقائع الماضي وحوادثه، وبناه - انطلاقًا ممّا توفر له من وثائق وشواهد مختلفة - فإن عملنا يتجاوز ذلك إلى توظيف «حقائق» هذا التاريخ في بناء خطاب فكري وسياسي شديد الصلة بهموم العصر وأسئلته. بالإضافة إلى أننا في أحيان كثيرة نجنح إلى التعميم، والغوص في الدقائق النظرية، والاستسلام لداعي التجريد، وهو ما يعارض وجهة المؤرخ الذي يحرص على التعيين وملاحقة التفصيلات، ويعادي التجريد. هذه الحقائق المنهجية التي ميّزت عملنا في هذا الكتاب،

جعلت من التاريخ مقصدًا تابعًا لا مقصدًا أصليًا، ومجرد سوسيولوجيا للفكر السياســي يُســهل علينا فهم التطورات وتعليلهــا، وإدراك حدودها، غير أن الهيمنة الواضحة للمنهــج التاريخي على أغلب فصول الكتاب، لا تعني خلوه من مقاربات منهجية أخرى كالمنهج الاستقرائي والمنهج الفقهي الذي استعنا به في بعض الفقرات... إلخ.

عمومًا، يتميّز المنهج في دراســة كهــذه بنوع من الانفتــاح والعمومية، وأهم مقوماته: دقة المفاهيم ووضوحها وحسْــن توظيفها، وسلامة الاستدلال والبناء من العيوب المنطقيــة، وموضوعية الاســتنتاجات. وقد حاولنا طوال فصول هذه الدراســة احترام هذه المقومات، وأبدينا حرصًا شديدًا على حسْن تطبيقها، وإليها يرجع الفضل في النتائج والثمار التي انتهينا إليها.

الفصل الأول

الإسلام وأصول الحكم



مقدّمة

كثر الحديث في العالم الإســلامي منذ أواخر القرن التاســع عشر وبداية القرن العشرين عن المحتوى السياسي للإسلام[1]، ومكانة السياسة في المصادر الأساسية للإســلام، وغيرها من القضايا ذات الصلة. وظهرت مئات الدراسات والأبحاث التي تعالج هذه القضية وما يتصل بها، تحاول المســاهمة بحسمها، وصوغ الجواب الشــافي لها. وقد افترق المسلمون في شأن حدود العلاقة بين الدِّين والسياســة في حضارتهم افتراقًا عظيمًا، لا يضاهيه افتراق آخر في العصر الحالي.

على الرغم من هذه الكثرة، واهتمام الفكر الإسلامي المبكر بهذه القضية، فإننا نجد أنفســنا في بداية الألفيــة الثالثة مضطرين إلى تجديــد النظر في هذه القضية، ومحاولة صوغ أجوبة فكرية مقْنعة، وقادرة على تأطير العمل السياسي الإســلامي في الوضع الحالي تأطيرًا صحيحًا وســليمًا[2]، في ضوء ما استجد من وقائع وحوادث ونظم وكشــوفات علمية؛ فعدد من المفاهيم والأطروحات والأفكار التي تتعلق بهذا الجانب أمسى متجاوزًا عمليًا وتاريخيًا ومعرفيًا.

مــن ناحية أخرى، ابتعــد كثير من المتــون الفكرية التــي تناولت الفكرة السياســية في الإســلام في الكثير من الجوانب عن مصادر الإســلام الأساس

(1) تزامن هذا الحديث والتساؤل عن مكانة السياسة في الإســلام مع الاحتكاك المتزايد للعالم العربي مع الغرب، وظهور بعض التيارات السياسية المنبهرة بالغرب وتجربته النهضوية، فقبل هذا التاريخ كانت سياسية الإسلام أمرًا بديهيًا، ولا تحتاج إلى دليل.

(2) لا نقصد بهذه العبارة العمل السياســي الذي تمارسه فصائل الحركة الإسلامية المختلفة، بل نقصد الممارسة السياسية التي تصدر عن المسلمين عمومًا.

[القرآن، وسنن التجربة النبوية]، أو في أحسن الأحوال لم تجدد في قراءتها، واكتفت بترديد المأثور من أقوال السلف.

نحن إذ لا ندّعي - من خلال هذه الدراسة - القدرة على تجاوز هذه العقبات والنواقص كلها، والإتيان بما لم يأت به الأوائل في هذا الباب، فإننا - في المقابل - نؤكد مبادئ أساسية في مثل هذه الدراسات، وعلى رأسها: الشجاعة العلمية القائمة على التمكن والموضوعية؛ الرغبة في توسيع هوامش التجديد الفكري الذي من شأنه مدافعة النزعات المجانية نحو المحافظة المفتقرة إلى الشرعية الأخلاقية والتاريخية، التي تعوق التحرر الفكري والتجاوب مع الحاضر والمستقبل.

***

قبل الخوض في تفصيلات هذا الموضوع والتفرغ لتحدياته، لا بد من تحديد مفهوم واضح وإجرائي للسياسة، يساعدنا في رصد مفرداتها ومظاهرها العملية في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. والجدير بالذكر في هذا المقام أن اقتراحات السياسة وتعريفاتها كثيرة ومتعددة تعدُّد مشارب الباحثين والمفكرين، فلا يكاد يخلو كتاب عن السياسة في الإسلام من تمهيد أو تقديم لمفهومها. وكان يمكن استدعاء واحد من هذه التعريفات والاشتغال به، غير أن ما نحن بصدده في هذه الدراسة من جهة، واختيارنا المنهجي الذي يتأسس على تاريخانية المفاهيم، من جهة ثانية، يلزماننا باقتراح مفهوم إجرائي للسياسة يساعدنا في بلوغ المراد من هذا العمل.

يقول ابن منظور في تعريف السياسة «السياسة: القيام على الشيء بما يصلحه»[3]، مستلهمًا في ذلك روح الثقافة العربية، وواقع الممارسة السياسية في البيئة العربية في عهده. ويتردد هذا القول لدى جل اللغويين الذين جاءوا بعد ابن منظور تقريبًا، ويكاد يكون ثابتًا في التحديدات كافة. ويبدو هذا الأمر

(3) أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر، [1956 - 1955])، ص 108.

بجلاء من خلال عرض تعريفات السياسة ومصطلحاتها، هذه السياسة التي نشأت في المجال الإسلامي بعضها على بعض. وأمّا الاختلافات والتباينات المفهومية الأخرى التي نلاحظها، فهي مجرد «تخصيص» لهذا التعريف اللغوي العام، بحسب ما تقتضيه الأوضاع التاريخية، ومستوى تطور العمل السياسي، ومن ثم، فالسياسة في التاريخ الوسيط الإسلامي وحتى نهاية العصر الحديث تقريبًا هي: «مطلق الأفعال والمبادرات الصادرة عن الإمام، التي يكون معها الناس أقرب إلى الصلاح، ويستخلص بها العدل، وتؤدى الأمانات إلى أهلها، وإن لم ينطق بها الشرع»[4] والمتأمل في هذا المفهوم يجده قريبًا من التعريف اللغوي ومخصصًا له، فالقائم بالفعل في هذا العصر هو الإمام، وموضوع الفعل (الشيء) الناس والشأن العام، وغاية الفعل الصلاح (بما يصلحه).

وسيعرف هذا المفهوم تطورًا مهمًا مع بداية الدولة الحديثة وظهور الدولة الوطنية في العالم العربي في الفترة المعاصرة، وبعد الاحتكاك بالغرب الإمبريالي، بحيث ستصبح السياسة ممارسة معقدة جدًا، لا يمكن حصرها في دائرة الحكم والحاكمين، كما كانت الحال في السابق، ولا يمكن رسم حدودها وحصر موضوعاتها؛ فالسياسة بالمفهوم المعاصر هي مجموع الأفعال والمواقف والبرامج التي تعنى بالشأن العام، بغية تحقيق المصالح المشتركة للجماعة، والتي تصدر عن السلطة الحاكمة، أو جماعات سياسية تطلب السلطة، أو مهتمة بها، كالأحزاب والحركات والجمعيات السياسية والشخصيات... إلخ.

البحث عن السياسة في الإسلام، وتحديدًا في القرآن، و«التجربة التاريخية للرسول» انطلاقًا من هذه المفاهيم، يثير بعض الإشكالات المعرفية والأصولية، لا يمكن التقدم في فهم المحتوى السياسي للإسلام من دون حسمها، وإبداء الرأي فيها، ويمكن إجمال هذه الإشكالات في الاستفهامات التالية: هل حديث القرآن والتجربة النبوية عن السياسة، وعمّا هو سياسي عمومًا خضع

(4) امحمد جبرون، **الفكر السياسي في المغرب والأندلس في القرن الخامس الهجري: في تشكيل الهوية السياسية في المغرب وتكريس الفتنة في الأندلس** (الرباط: دار أبي رقراق، 2008)، ص 22.

لشروط البيئة والثقافة العربية، أم تجاوزها نحو تأسيس أصول للعمل السياسي بغضّ النظر عن الزمان والمكان [أي مجردة عنهما]؟، وإذا كان ارتباط القرآن، أو على الأقل جزء منه، في نزوله بأسباب تاريخية، وحوادث واقعية، فكيف يمكن عزل «رسالته السياسة» عن الأحوال التاريخية؟

أولًا: الفكرة السياسية في القرآن

يعتبر القرآن وسنن «التجربة التاريخية للرسول» مصدري المعرفة الرئيسين في الإطار الحضاري الإسلامي، حيث تتجاوز مصدريتهما الإطار العقدي والفقهي إلى مجالات أوسع وأحدث تتصل بأجناس مختلفة من المعارف، كالاقتصاد والسياسة والفلسفة...، وتأكيدًا لهذه الخاصية سنقوم بقراءة سياسية شاملة للنص السياسي الإسلامي، بحثًا عن جذور الفكرة السياسية في الإسلام، وسنبدأ بالقرآن، ثم نتبعه بالتجربة النبوية.

1 - مناهج فهم القرآن لدى القدامى

إن القرآن، كما يعرّف نفسه بنفسه، هو تنزيل من رب العالمين، نزل به الروح الأمين، قال تعالى: **﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ. نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ. عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ. بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ. وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ﴾**[5]. وقال أيضًا: **﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالإِنْجِيلَ مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ﴾**[6]. ووظيفته هداية الناس أجمعين، ودلالتهم على الخير، وما فيه نجاتهم في الأولى والآخرة.

كانت رسالة القرآن الكريم ووظيفته هاتان واضحتين ومفهومتين في المجال الإسلامي في القرن الأول الهجري. ومعظم التفاسير التي احتيج إليها وانتشرت في هذه المرحلة، والمشار إليها في كتب علوم القرآن بـ «تفاسير الصحابة والتابعين»، أكدت استمرارية هذه الوظيفة، حتى بعد غياب النبي،

---

(5) **القرآن الكريم**، «سورة الشعراء،» الآيات 192-196.

(6) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآيتان 3-4.

حيث عملت على ترجمة معاني الآيات القرآنية بحسب ما علمته من سياق نزولها، وما حفظته من كلام النبي وتفسيره، وهو الأسلوب نفسه الذي كان يمارسه النبي في حياته. فعلى سبيل المثال، فسّر محمد (ﷺ) الطهارة في الآية الكريمة: ﴿وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ﴾[7]، بقوله «من الحيض والغائط والنخامة والبزاق»[8].

كان المفسرون من الصحابة والتابعين في هذا العهد المتقدم يكررون أقوال النبي بخصوص آي القرآن إن وجِدت، ويجتهدون رأيهم في إبراز معاني الآيات الأخرى التي لا يوجد فيها أثر[9]. ومن أشهر مفسري الصحابة الذين اشتهروا بتفسير القرآن وترجمة معانيه، الصحابي الجليل عبد الله بن عباس (حبر الأمّة)[10]؛ فمن الآراء المنسوبة إليه، الدالة على مكانة الرأي في التفسير، شرحه الآية الكريمة: ﴿كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾[11]، إذ قال: «كانت السماوات رتقاء لا تمطر، والأرض رتقاء لا تنبت، ففتق هذه بالمطر وهذه بالنبات»[12].

يقول السيوطي في كتابه **الإتقان في علوم القرآن** «ثم بعد هذه الطبقة (يقصد الصحابة والتابعين) أُلفت تفاسير تجمع أقوال الصحابة والتابعين [....]، وكلها مسندة إلى الصحابة والتابعين وأتباعهم، وليس فيها غير ذلك»[13]، وظهر

---

(7) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية 25.

(8) جلال الدين السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق مركز الدراسات القرآنية (الرياض: منشورات وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والوعظ والإرشاد، [د. ت.])، ج 6، ص 2348.

(9) ذكر محمد حسين الذهبي مصادر تفسير الصحابة في كتابه عن التفسير والمفسرين، وجعلها في أربعة: **القرآن الكريم** والنبي (ﷺ) والاجتهاد والاستنباط، أهل الكتاب من اليهود والنصارى، انظر: محمد حسين الذهبي، **التفسير والمفسرون** (القاهرة: مكتبة وهبة، [د. ت])، ج 1، ص 31، 36، و45.

(10) الذهبي، **التفسير والمفسرون**، ص 50.

(11) **القرآن الكريم**، «سورة الأنبياء،» الآية 30.

(12) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، مج 2، ص 92.

(13) ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ص 2342، و2343.

معظم هذا النوع من التفاسير في القرن الثاني للهجرة[14]، حيث شكّل أساس مدرسة التفسير بالمأثور، أي التفسير المؤسس على أقوال النبي وصحابته[15].

لكن هذا الوضع لم يستمر طويلًا، فابتداء من المئة الثالثة للهجرة بدأت علاقة المسلمين بالقرآن تتعقد وتتقعد. وتجسد هذا التطور - بداية - في استقلال التفسير بنفسه عن الحديث، حين أصبح عِلمًا قائم الذات[16]. وظهرت بعد ذلك مجموعة من مدارس التفسير، كالمدرسة النحوية (أبو حيان) والإخبارية (القرطبي) والعقلية (الإمام الرازي)[17]، وفسر «كل صاحب فن أو مذهب ما يتناسب مع فنه، أو يشهد لمذهبه»[18]. وبالتالي ما عاد الاقتراب من القرآن والخوض في معانيه أمرًا ميسورًا، وفي متناول الجمهور، كما كانت الحال في السابق. وقد ساهمت في هذا التحول مجموعة من العوامل والمتغيرات الثقافية والحضارية، كاتساع رقعة البلاد الإسلامية، ودخول أقوام من العجم تحت حكم الإسلام، والتطور الثقافي الذي شهدته الجماعة الإسلامية، ولا سيما في علوم اللغة.

إن هذا التطور في علاقة المسلمين بالقرآن، وقد جسّدته المدارس التفسيرية على اختلافها، نقل تفسير القرآن من ثقافة عامة في متناول الجمهور إلى صنعة لها أهلها، وتشرط على صاحبها شروطًا عدة قبل ولوجها، وهو ما حال بين فئة عريضة من المسلمين والقرآن، وجعلهم عالة على المفسرين، وتُبعًا لآرائهم وأقوالهم ومذاهبهم. غير أن هذا التطور لم يكن محض انحراف كما قد يتصور البعض، بل اقتضته أوضاع واقعية، أشرنا إلى بعضها سابقًا.

---

(14) يذكر السيوطي عددًا من المفسرين الذين ينتمون إلى هذا الطور، ومنهم سفيان بن عيينة ويزيد بن هارون...، وكلهم تقريبًا عاشوا خلال القرن الثاني للهجرة، انظر: السيوطي، **الإتقان**، ص 2342.

(15) إيجناس جولدتسيهر، **مذاهب التفسير الإسلامي**، ترجمة عبد الحليم النجار (مصر: مكتبة الخانجي؛ بغداد: مكتبة المثنى، 1955)، ص 82.

(16) الذهبي، **التفسير والمفسرون**، ج 1، ص 105.

(17) جولدتسيهر، **مذاهب التفسير الإسلامي**.

(18) الذهبي، **التفسير والمفسرون**، ج 1، ص 109.

لم يقتصر التطور الذي شـهده حقل التفسـير في هذه الفتـرة على ظهور اصطلاح المُفَسِّر، بل تعداه إلى منهج القراءة أو التفسير، حيث اختلفت «قراءة» الصحابة والتابعيـن للقرآن، عن «قـراءة» من جاءوا بعدهـم؛ فالقراءة الأولى تميزت بالعفوية والانفتاح على المحيط الاجتماعي والسياسي والثقافي...، بينما تعقّدت الثانية وأمست فعلًا معرفيًا ومنهجيًا مركبًا؛ فمن جهة غلب على بعضها الجمود، وخالفت منهـج الصحابة القائم على التفاعل مـع المحيط، واكتفت بتقليدهم واسـتدعاء مروياتهم وصون أسـندتهم وخدمتها[19]، ومن جهة ثانية غلب على بعضها الآخر اسـتعمال العقل، إذ أرخت له العنان، متأثرة بالمعارف المختلفة والعلوم المتنوعة والآراء المتشعبة والعقائد المتباينة... إلخ[20].

مثالًا لما سبق، نقف مع تطور تفسـير إحدى الآيات، وبيان صلته بالواقع من حوله:

- في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَـيْءٍ فَـرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُـولِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَـنُ تَأْوِيلاً﴾[21]، قال ابن عباس في التفسـير المنسـوب إليه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ عثمان بن طلحـة وأصحابه، ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ﴾ في ما أمركم، ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ في ما يأمركم. ﴿وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ أمراء السرايا، ويقال العلماء[22]. أمّا مجاهد (ت 104هـ)، فقد شرح أولي الأمر بأولي الفقه في الدِّين والعقل[23].

---

(19) يجب الانتباه حين حديثنا عن تفاسير الصحابة والتابعين، إلى أن الأمر يتعلق بمجتمع مفسر لا بجماعة محـدودة من الناس، فلفظ «الصحابة» لا يحيل على أشـخاص معينين بقـدر ما يحيل على مجتمع ممتد جغرافيًا وزمنيًا.

(20) الذهبي، **التفسير والمفسرون**، ج 1، ص 108.

(21) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية 59.

(22) اعتمدنا على التفسير المنسوب لابن عباس الذي جمعه الفيروز آبادي، والموجود في موقع التفاسـير: <http://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=2&tTafsirNo=10&tSoraNo=4&tAyahNo=59&tDisplay=yes&UserProfile=0&LanguageId=1>.

(23) مجاهد، تفسير مجاهد، من موقع التفاسير: <http://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=2&tTafsirNo=78&tSoraNo=4&tAyahNo=59&tDisplay=yes&UserProfile=0&LanguageId=1>.

تفســير ابن عباس ومجاهــد - انطلاقًا من هذا المثال - عفوي وبســيط، ومتسق تمام الاتســاق مع البيئة التي عاشــا فيها. فمثلًا لم يكتف ابن عباس - توكيدًا لهذا الاتســاق - في تفســيره الآية السابقة بالإشــارة، بل تجاوزها إلى التعيين، فجعل الخطاب القرآني خطابًا مباشــرًا للأعيان الحاضرين في زمانه، موجّه إلى عثمان بن طلحة وأصحابه، أمّا «أولياء الأمر»، فهم أمراء السرايا.

الشيء نفسه يقال عن تفســير مجاهد الذي تأثر بأحوال المئة الثانية؛ فعلى سبيل المثال، فسر «أولياء الأمر» بالفقهاء والعلماء.

أمّا مقاتل بن ســليمان (ت 150هـ)، فقد قال عن هــذه الآية إنها نزلت في عمار بن ياســر (ﷺ)، حيث قال عز وجل: **﴿يَــا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُــوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾**، يعني خالد بن الوليد (ﷺ)[24].

إذا رجعنا إلى التفاسير المتأخرة، فسوف نجد أنها تناولت هذه الآية بطريقة مختلفة، فالزمخشري (ت 538هـ) رأى في الآية أمرًا للناس بطاعة الولاة وأمراء الحق. وناقش على هامشــها مســألة الطاعة ولمن تجب [وهي كانت إشكالية عصره]، والأكثر دلالة على ذلك هو خلو كتب التفســير المتقدمة منها[25]. أمّا الإمام الرازي (ت 606هـ)، فقد زاد على تفســير الزمخشري، وتطرّق إلى عدد من القضايا الكلامية، ورأى فيها نصًا صريحًا على حجية الكتاب والسنّة[26].

إن تفاســير المئة الأولى وبداية الثانية للهجرة تجاوبت مع تاريخ الصحابة والتابعين، وتأثرت بشــكل واضح بواقعهــم التاريخي، ويظهــر ذلك في ميل مفســري هذا الطور إلى ترجمة القرآن ترجمة متناغمة مع الســياق (ســياقية)، تجعل جزءًا عظيمًا منه صورة عن زمانهم[27]، بينما التفاســير المتأخرة استقلت

---

(24) تفسير مقاتل ابن سليمان، موقع التفاســير: <http://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=2&tTafsirNo=67&tSoraNo=4&tAyahNo=59 &tDisplay=yes&UserProfile=0&LanguageId=1>.

(25) الزمخشري، **الكشاف**، موقع التفاســير: <http://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=0&tTafsirNo=2&tSoraNo=4&tAyahNo=59&tDisplay=yes &UserProfile=0&LanguageId=1>.

(26) الرازي، **مفاتيح الغيب**، موقع التفاســير: <http://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=0&tTafsirNo=4&tSoraNo=4&tAyahNo=59&tDisplay=yes &UserProfile=0&LanguageId=1>.

(27) الذهبي، **التفسير والمفسرون**، ج 1، ص 73.

نســبيًا عن هذا المذهب، وتأرجحت بين طريقين: **الأول**، وهو طريق المأثور، ويشكل اســتمرارًا لتفســير الصحابة والتابعين، وتكرارًا لما ورد على ألسنتهم بخصوص المُفســر من القرآن، وحصرًا لمعاني الآيــات في فهم الأوائل، وهو ما يجعل من تفســير القرآن في المحصلة النهائية وثيقة «تاريخية» أكثر ممّا هو كتاب هداية[28]. **الثاني**، وهو طريق الرأي، ويفســر القرآن في ضوء هموم عصر المفسر وتحدياته، وانشغالاته الفكرية والنظرية[29].

من أشــهر المفسّــرين الذين يُنســبون إلى الطريق الأول، والذين جمعوا بكفاءة عالية أقوال الصحابة والتابعين في تفسير القرآن، ولم يزيدوا عليها سوى النزر القليل: ابن جرير الطبري (ت 310هـ) وابن كثير (ت 774هـ). أمّا أشهر مفسري الطريق الثاني الذين اســتحضروا هموم عصرهم التاريخية والنظرية في أثناء التفسير، فهما الزمخشري (ت 538) والإمام الرازي (ت 606هـ).

نشــبت مواجهة فكرية حادة بين أتباع المدرســتين ومؤيديهما، اســتعمل فيها الطرفــان كل الأدلة التي كانت فــي حيازتهم من النــص والعقل[30]. غير أننا في هذا العمل من منظور رســالي، وبغضّ النظر عــن المآل الذي آلت إليه كلتا المدرســتين، نعتبر أن مدرســة الرأي هي الأقدر على حمل وظيفة الهداية القرآنية، وربط الصلة بين القرآن وحاضره، وبالتالي يظل التشــنيع الذي تعرض له التفسير المنسوب إليها، وهو أنه خروج عن الجادة ونيل من قدسية كتاب الله عز وجل ونقيض للعلم ورديف للهــوى[31]، غير عادل، ويتجاهل فضائلها[32]؛

(28) الذهبي، **التفسير والمفسرون**، ص 112.

(29) التفسير بالرأي هو التفسير بالاجتهاد، بعد معرفة المفسر لكلام العرب ومناحيهم في القول، انظر: الذهبي، **التفسير والمفسرون**، ص 183.

(30) نقل محمد حســين الذهبي حجج الطرفين بنوع من الاســتفاضة، انظر: الذهبي، **التفســير والمفسرون**، ص 183-188.

(31) جولدتسيهر، **مذاهب التفسير الإسلامي**، ص 80.

(32) إن الهجوم العنيف الذي تعرضت له مدرســة الرأي من طرف أنصار المأثور، ضُخّم كثيرًا، وهو ما يمكن تسميته التفسير بالرأي المذموم، وهذا طرف شــاذ في المدرسة يجب عدم مصادرتها بناء عليه، انظر: الذهبي، **التفسير والمفسرون**، ج 1، ص 188.

فقد استطاعت مدرسة الرأي - إلى حد ما - تحرير القرآن الكريم من أغلال التاريخ والقصص والأساطير في بعض الأحيان، والانغلاق الذي وضعته فيه مدرسة المأثور، ومن ثم هيأت المجال للانفتاح على هموم المسلمين وقضاياهم النظرية والفكرية، أو بعبارة أخرى أثبت أهل الرأي من المفسرين صلاحية القرآن - عمليًا - لكل زمان ومكان.

إذا كنا في هذه المناسبة لا نخفي تأييدنا لمدرسة الرأي، فذلك يرجع إلى الأثر الرسالي لهذه المدرسة، وقدرتها على حفظ صلة القرآن بالواقع. ولا يتعلق هذا الانحياز - أبدًا - بتفضيل مواقف أو اتجاهات معينة، كالاعتزال أو التفسير الإشاري الباطني أو غيرهما، فإننا نبرأ من ذلك.

2 - مناهج فهم القرآن لدى المعاصرين

إن علماء المسلمين ومفكريهم في العصر الحالي تجاوزوا تراث القدامى المنهجي والفكري في فهم القرآن وتفسيره، وتطلعوا إلى إبداع مناهج ونظريات جديدة تسمح لهم بقراءة القرآن قراءة عصرية، وتجديد معاني هدايته للعالمين في الوضع الحالي، ولا سيما بعد أن ظهرت للعيان أخطار الفهم السيّء للقرآن على حاضر المسلمين وحضارتهم. وقد قصد هؤلاء القرآن من نواحي معرفية متعددة، فمنهم من جاءه من الفلسفة والفكر الإسلامي، ومنهم من جاءه من اللسانيات وعلوم اللغة، ومنهم من جاءه من التاريخ والسياسة... إلخ.

في هذه الإطلالة السريعة، سنحاول التعريف ببعض نظريات فهم القرآن التي لها ولأصحابها بعض الصدى في العالم العربي، إذ تقبّلها قطاع من النخبة قبولًا حسنًا، وأهمها نظرية فهم القرآن للجابري، ونظرية منهجية القرآن المعرفية لحاج حمد، ونظرية تحليل الخطاب الديني لأركون.

أ - نظرية فهم القرآن

اقترح الجابري على جمهور القراء نظرية «جديدة» لفهم القرآن والانتفاع به في العصر الحالي، وألّف في شقها النظري كتاب **مدخل إلى القرآن الكريم**

(**في التعريف بالقرآن**)[33]، بينما خص الشق التطبيقي منها بثلاثة مؤلفات تحت عنوان «التفسير الواضح حسب ترتيب النزول».

تقوم نظرية الجابري في فهم القرآن الكريم على ثلاثة مبادئ أساسية، وعليها يعول في تجديد الفهم:

- الأول: السعي للوصل بيننا - مسلمي هذا العصر - وبين «النص نفسه كما هو في أصالته الدائمة»[34]. والمقصود بأصالة النص - بحسب الجابري - «هو هذا النص مجردًا عن أنواع الفهم له، التي دونت في كتب التفسير باختلاف أنواعها واتجاهاتها. إن الأمر يتعلق أساسًا بعزل المضامين الأيديولوجية لتلك الأنواع من الفهم»[35] عن النص القرآني.

- الثاني: الارتكاز على ترتيب النزول في فهم القرآن، انطلاقًا من كلام الشاطبي في الموافقات الذي قال فيه: «المدني من السور ينبغي أن يكون منزلًا في الفهم على المكي، وكذلك المكي بعضه مع بعض والمدني بعضه مع بعض، على حسب ترتيبه في التنزيل وإلا لم يصح (الفهم)»[36].

- الثالث: «قراءة القرآن بالسيرة، وقراءة السيرة بالقرآن»[37]، وهو ما مكّن الجابري من الكشف عن التناسب بين الوقائع المادية والحوادث التاريخية في السيرة النبوية من جهة، وتسلسل سور القرآن من جهة ثانية[38].

ب - نظرية منهجية القرآن المعرفية

اقترح أبو القاسم حاج حمد رحمه الله نظرية «منهجية القرآن المعرفية»

---

(33) محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم: **في التعريف بالقرآن** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006).

(34) محمد عابد الجابري، **فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول** (الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 2008)، ص 7.

(35) المصدر نفسه، ص 7.

(36) المصدر نفسه، ص 10.

(37) المصدر نفسه، ص 15.

(38) المصدر نفسه، ص 14.

إطارًا نظريًا ومعرفيًا لتجديد فهم القرآن، وإعادة بناء سلطته الأخلاقية والحضارية في عصرنا الحالي، وهو بهذا الاقتراح يرد على تيارين فكريين واسعين في الأمّة: التيار التاريخاني الذي قيّد القرآن بحقبة التنزيل والتدوين، والتيار الديني الماضوي الذي يقصر معاني القرآن على تلك الحقبة فقط[39].

من الإضافات المفهومية التي تتأسس عليها نظرية الحاج حمد في «منهجية القرآن المعرفية» مفهوم القرآن، فهو - في نظره - «معرفة معادلة للوجود الكوني وحركته»[40]، تسمح بتبلور أشكال «من الوعي والمعرفة تبعًا للفوارق النوعية في تطور العقل البشري وأنساقه المعرفية، فلا يصبح مستلبًا بشكل مطلق لمرحلة تطورية دون أخرى»[41]، واستدل على هذا الأمر بتماثلات كثيرة ساقها من مواضع مختلفة من القرآن الكريم.

يعتقد حاج حمد أن الحكمة من إعادة تركيب القرآن وإعادة ترتيبه على نحو مختلف عن ترتيب النزول وأسبابه المادية والموضوعية هي من ناحية التوافق والتماثل مع الكون، وبذلك تتحقق الوحدة الموضوعية للقرآن باعتباره معادلًا للوجود الكوني، ومن ناحية ثانية للخروج بالقرآن من التقييد (التاريخي) إلى الإطلاق، ومن المنطلقات الأساس لتحقيق هذه الطفرة على صعيد الفهم والمعرفة - بحسب حاج حمد - منطلق اللغة؛ «فالاستخدام الإلهي للمادة اللغوية ولأي مادة في الكون يختلف نوعيًا عن الاستخدام البشري، مع وحدة خصائص المادة [....]، فلكل كلمة في القرآن دلالتها المفهومية المميزة، وذلك خلافًا للاستخدام البشري البلاغي العفوي لمفردات اللغة»[42]؛ فبهذه الطريقة يمكن تخليص اللغة القرآنية من آثار البيئة والثقافة والتاريخ التي تحرف الفهم وتسلبه القدرة على التحرر والتطلع للإطلاق. ويضرب عدة أمثلة عن الاستلاب

---

(39) محمد أبو القاسم حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية** (بيروت: دار الهادي، 2003)، ص 93.

(40) المصدر نفسه، ص 84.

(41) المصدر نفسه، ص 93.

(42) المصدر نفسه، ص 97.

الثقافي والبيئي للغة القرآن، منها على سبيل المثال معنى لفظ الأمّي؛ فمعناه في «معهود العرب» هو «من لا يعرف الخط، ولا يقرأ رسم الحروف، وهي خلاف ذلك في الاستخدام القرآني، إذ إنها تقابل (الكتابيين)» [43].

إجمالًا، يمكن القول إن تجديد فهم القرآن بحسب حاج حمد يتوقف على إعادة ضبط دلالات لغة القرآن بحيث تتخلص من آثار البيئة والتاريخ، والنظر إلى القرآن بوصفه وحدة موضوعية معادلة للكون ومرادفة له.

ج - نظرية تحليل الخطاب الديني

يُعتبر محمد أركون من أبرز المفكرين العرب الذين بشّروا بالمناهج الحديثة وفعاليتها في استنطاق النص القرآني، ودافعوا عنها بحماسة في أكثر من مناسبة. وأبرز هذه المناهج: المنهج التاريخي - الأنثروبولوجي والمنهج الألسني - السيميائي. ويعتقد أركون أن تحليل الخطاب الديني (القرآن) بإعمال المناهج الحديثة مقدمة ضرورية للقيام بقراءة جديدة «لاهوتية - تفسيرية» للقرآن[44]. ومن الشروط التي يضعها أركون قاعدة لتقدم القراءات المنهجية الحديثة للنص القرآني: تحديد نظام اللغة العربية بين عامي 550 و632 م، ومن تجليات هذا العمل إنجاز معجم لفظي شامل للغة العربية القديمة[45]، ودراسة الأساطير والشعائر والأديان في الشرق الأوسط القديم، وذلك في أفق اكتشاف العناصر الفعلية أو الملائمة التي استعارها الخطاب القرآني من هذا التراث القديم جدًا والسابق عليه[46]، والارتكاز على مجتمع الكتاب المقدس الذي يحيل على العناصر المشتركة لدى المجتمعات اليهودية والمسيحية والإسلامية كالإحالة إلى كتاب سماوي واتخاذه مرجعية عليا[47].

---

(43) حاج حمد، **منهجية القرآن**، ص 99.

(44) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة هاشم صالح، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 2005)، ص 39.

(45) المصدر نفسه، ص 106-107.

(46) المصدر نفسه، ص107.

(47) المصدر نفسه، ص 107.

حاول أركون القيام بمحاولة منهجية لقراءة بعض سـور القرآن ونصوصه، مثل سورة الفاتحة وسـورة الكهف وسـورة العلق، وتحليل محتوياتها لسانيًا وأنثروبولوجيًا وسميائيًا، غير أن هذه المحاولة تبقى محدودة، إن لم نقل فاشلة؛ فبالرغم من المشـاق المنهجية والاصطلاحيـة التي تكبدها، فإنه لم يسـتطع التدليل بوضوح وقوة على جدوى هـذا التحليل وفائدته من الناحيتين المعرفية واللاهوتيـة، وهو ما جعل خطابه في معظم الأحيـان يتأرجح بين الافتراضات والأمنيات (التبشير) من جهة، والتجريبي من جهة ثانية.

صفوة القـول أن مناهج القراءة التي عرضنا لها في السـابق، القديمة منها أو الحديثة، تتنازعها رغبتان، رغبة تسـعى لإغراق النص في التاريخ وأحواله، وبالتالي تحصر مضامينه الرسـالية، ورغبة تسعى لتحرير النص من آثار الزمان، وتجعله متصـلًا بالعصر، واقفًا معـه على صعيد واحد، فأيـن نحن من هاتين القراءتين فـي هذه المحاولة؟ وهـل الانتماء إلى إحدى القبلتيـن (التاريخ أو الرأي) قدر كل قارئ جديد ومعاصر؟

3 - منهجنا في القراءة

أسـس الصحابة والتابعون من بعدهـم وأوائل المفسـرين منهجًا فعالًا للانتفاع بالقرآن، قائمًا على الحوار المباشـر بين النـص والتاريخ. ولم يكن توظيف الصحابة لأقـوال النبي أو بعض أسـباب النزول يشـير إلى أي نوع من «الاسـتقلال» عن التاريخ، والارتهـان للمأثور؛ فالقرنـان الأول والثاني الهجريان من الناحية التاريخيـة يُعتبران طورًا تاريخيًا واحدًا، كانت رسـائل القـرآن خلاله واضحـة ومفهومة لـدى الجميع، بل الأهم من هـذا والأبلغ دلالة، هو أن المفسـرين من التابعين عدَّلـوا قراءاتهم للنـص القرآني، تبعًا للأوضـاع التي كانت قائمة، وفي انسـجام تام مع واقعهـم؛ فمجاهد - على سبيل المثال - شرح في تفسير الآية السـالفة «أولي الأمر منكم» بأولي الفقه في الدِّين والعقل، وتجاوزَ المعنى المأثور الذي جاء في تفسير البعض، وكان يفسـر أولي الأمر بأمراء السـرايا. ونسب جولدتسـيهر إلى مجاهد آراء عدة

تدل على قولــه بالرأي أو – بلُغتنا – مراعاة الواقــع والتاريخ[48]. وبالتالي فإن «الانحراف» المنهجي في التعامل مع القرآن في الفكر الإسلامي لاحق، وليس أصيلًا، ويمكن إرجاع بدايته إلى القرن الثالث الهجري.

إن اســتيعاب منهج الصحابة والتابعين في التعامل مع القرآن يساعدنا في تجاوز آفتين منهجيتين ميّزت علاقة المسلمين بالقرآن في العصر الحاضر:

– **الأولى**: الارتهان لفهم الأوائل وتكرار فصولهم وجملهم، بحيث جعلوا من هذا الفهم ســنّة واجب اتباعها، وفي المقابل غفلوا عن السنّة المنهجية في فهم القرآن، تلك التي جسّدتها «قراءة» الصحابة، وهذه آفة كثير من الإسلاميين.

– **الثانية**: الحكم على القــرآن حكمًا تاريخانيًا، وهو ما يقلص منســوب الرســالية فيه إلى حدود دنيــا، لا تكاد تلمــس، ومن ثم، لا يُعتــرف له بدور اجتماعي أو سياســي كبير خارج عصره. وأقصى ما نجده لــدى هذه الفئة من «القراء التاريخانيين» بعــض الاحتفاء بآيات العقيدة والأخــلاق. ويؤلف هذا الاتجاه عدد من رواد الحداثة ورموزها.

إن منهجنــا في «القــراءة» الذي ســنجربه في هذه الدراســة في موضوع السياسة والدولة الإسلامية يســتند إلى مجموعة من الاعتبارات المنهجية، من أهمها:

– الفصل بين القرآن بوصفه نصًا مطلقًا فوق التاريخ، وفهم المســلمين له على مر العصور، والاعتقاد بأنه خطاب ملائم وكفؤ ومعادل للإنسان في جميع الأزمنة والأمكنة؛

– الاعتقاد برســاليّته المطلقة التي تظهر آثارها في جميــع فروع المعرفة الإنسانية ونشــاطها، وتتطلب فقط الاجتهاد الفكري لاكتشــافها والانتفاع بها. فالقرآن الكريــم من هذه الناحية «معرفة معادلة للوجــود الكوني وحركته»[49]،

---

(48) جولدتسيهر، **مذاهب التفسير الإسلامي**، ص 129.

(49) حاج حمد، **منهجية القرآن**، ص 84.

يتغير معناها وأشـكال الاهتداء بها، تبعًا لتغير الزمان والمكان[50]. وإذا كنا في السـابق حاولنا إثبات هذا المفهوم للقرآن، استنادًا إلى حجج عقلية، وباستقراء مصير القرآن مع المسـلمين في مختلف الأطوار، فإن بعض المفكرين، ومنهم السـوداني حاج حمد، عزز الدليل العقلي بدليل النقل، إذ رأى في بعض آيات القرآن إشـارة إلى هذا المفهوم، ومن هـذه الآيات قوله تعالـى: **﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إلاَّ بالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لآتِيَـةٌ فَاصْفَحْ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ. إنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلاَّقُ الْعَلِيمُ. وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعاً مِنْ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾**[51]، وفسر السبع المثاني بسبع سماوات وسبع أراض.

4 – من الفهم إلى الفقه

ربما تكون دعوى تجديد فهم القرآن مجرد دعوى نظرية للاسـتهلاك في الأوسـاط الأكاديمية والثقافية، إذا لم تكن لها انعكاسات واقعة أو متوقعة على جملة التدين ومفرداته. ونظرًا إلى المكانة التي يحتلها القرآن الكريم بين مصادر التشريع الإسلامي، فإن أي ملامسـة لآيه أو تجديد لمعانيه، سينعكس مباشرة على المحتوى التشريعي للإسلام في لحظتنا الحضارية المعاصرة.

جعل الأصوليون من النص القرآني أول أصل من أصول التشريع، وعوّلوا عليه فـي بناء الأدلة واسـتنباط الأحكام. وكثير من مباحـث علم أصول الفقه وأبوابه، وخاصة تلك المتعلقة بالقرآن، هي تجسيد صادق لقوانين فهم النص، ومثال للجهد الذي يبذله الأصوليون من أجل اسـتثماره والاهتداء به. وقد انتبه الأصوليـون بدرجات مختلفة إلـى دور «العامل الثقافـي والتاريخي» في فهم الخطاب الشـرعي والاهتداء به، واعتنوا ببيان ذلك علـى هامش مباحث العام والخاص، والناسخ والمنسوخ، والقياس.

---

(50) من الواضح أن هذا المنهج الذي سـنعتمده يتقاطع مع الدعوة المنهجية لحاج حمد، لكن هذا التقاطع يجب ألا يُفهم منه التطابق بين وجهة نظرنا وما نظر حاج حمد، فنحن وإن كنا نقرأ القرآن في ضوء معطيات عصرنا وما اسـتجد، فإننا لا نغفل عن المعاني التاريخية التي يحملها، ونعترف له ببعض الأبعاد التاريخية، وهذا عنوان الوسطية في هذا المنهج الذي نعتمده.

(51) **القرآن الكريم**، «سورة الحجر،» الآيات 85–87.

تطرق الأصوليون إلى الصلات الثقافيــة والتاريخية للنص القرآني بألفاظ ومصطلحات مختلفة، وأهمهــا مصطلح التخصيص الــذي فصَّلت فيه القول كتب الأصول في مباحث الخاص والعام؛ إذ إنه يشــكّل نافذتها على التاريخ. وأبرز أنواع الخاص التي تطرق إليها أعلام الأصول(52): التخصيص بالواقع(53)؛ التخصيــص بقرائن الأحــوال(54)؛ التخصيص بالعوائــد(55)؛ التخصيص بدليل الحس والعقل والإجماع وعادة المخاطبين(56)؛ التخصيص بالدليل الطبيعي(57)؛ التخصيص بالمقاصد الاستعمالية(58)... إلخ.

إن الفكــر الأصولي من خــلال مباحث الخصوص وأنــواع التخصيص، ومــا واكبها مــن تحليل وتركيــب نظري دقيق وعميــق، حاول إبراز رســالية

(52) الخــاص هو «إخراج ما تناوله اللفظ العام، أو ما يقــوم مقامه بدليل يصلح للإخراج وغيره قبل تقرر حكمه»: شــهاب الدين القرافي، **العقد المنظوم من الخصوص والعموم**، دراسة وتحقيق أحمد الختم عبد الله (القاهرة: دار الكتبي؛ مكة: المكتبة المكية، 1999)، ص 79.

(53) عرف القرافي التخصيص بالواقع علــى النحو التالي: «التخصيص بالواقع، كقوله تعالى في حق بلقيس ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾، ودل الواقع في العالم أنها لم تؤت ملك سليمان...، ونعني بالواقع أنا وجدنا الأمر على هذه الصورة، وليس ذلك بالعقل»، انظر: القرافي، **العقد المنظوم**، ج 2، ص 294.

(54) المقصود بقرائن الأحوال: «ما يتلبس به الإنسان من الظروف والأحوال»، ومن الأمثلة لهذا النوع من التخصيص قول القائل: «صحبــت العلماء فما رأيت أفضل من زيد، ونحن نعلم بقرائن أحوال هذا القائل أنه ما رأى جميع العلماء في الزمن الماضي والمســتقبل» (القرافي، **العقد المنظوم**، ج 2، ص 295، هامش 3).

(55) التخصيص بالعوائــد كقوله تعالى: «﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَــهَادَةً أَبَــدًا﴾، ولفظ الأبد عام في الأزمنة المستقبلة، والعوائد دلت على أن الإنسان لا يعيش أبدًا [....]، وحيث قلنا بالتخصيص بالعوائد، فمن شــرط **العادة أن تكون مقارنة لزمن التلفظ**، فــإن العادة المتأخرة عن زمن التلفــظ لا عبرة بها فيما تقدمها...، وبهذه القاعــدة **لا يخصص حديثًا نبويًا ولا آية في كتاب الله تعالى بعادة إلا إذا كانت موجودة في زمانه صلى الله عليه وسلم، وكذلك لا تقيد بها إلا إذا كانت كذلك**». (القرافي، **العقد المنظوم**، ج 2، ص 296).

(56) أبو حامد محمــد بن محمد الغزالي، **المســتصفى في علم الأصول** (بيــروت: دار الكتب العلمية، 1993)، ص 254-248.

(57) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، مج 1، ص 397-398.

(58) المقاصد الاستعمالية (الحقيقة العرفية) التي تقضي العوائد بالقصد إليها، انظر: أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي، **الموافقات**، ط 2 (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1975)، ج 3، ص 269. اعتنى بنشره الشيخ عبد الله دراز.

القرآن، واتصاله المباشـــر بالواقـــع التاريخي والثقافي للأمّة المســـلمة، وذلك من خـــلال القول بالمعنـــى الخاص لطائفـــة مهمة من الآيـــات، وهو ما جعل البعض، وفـــي مقدمتهم ابن حزم، يتخوف من رهن رســـالة القرآن بزمان معيّن أو أعيان محددة[59]. غير أن هذا المحذور يصبح واقعًا عندما يجمد المفسرون والأصوليون على تخصيصات بعينها، ولا ســـيما تلك العقلية، أو الطبيعية، أو ما تعلق بالواقع والأحوال والعوائد وغيرها، ويوســـعونها، بحيث يصبح قســـط عظيم من الشريعة أســـير المعنى الخاص، إذ الغاية من التخصيص كما تقدم في التعريف «عدم تقرر حكم الألفاظ (الآيات العامة المخصصة)».

إن جمود المفسرين والأصوليين عند تخصيصات معينة، وإلزام المتأخرين باتّباعها، يؤديان بشـــكل مباشـــر إلى وقف مفعول «القرآن المخصص»، وربطه بزمان ثقافي معيّـــن، أو فهم محدد، وبالتالي يمســـي خطابه [التفســـير والفهم للأزمنة المتأخرة] خطابًا غير مباشـــر، يمـــر بالضرورة عبر تفســـير المتقدمين المشـــبع بالمأثور ومعاني التاريخ والثقافة، الشـــيء الذي يجعلنا أمام «خطاب القراء الأوائل» لا خطاب القـــرآن، وهذا يُنقص من قدر القـــرآن وهيمنته على الواقع المعاصر، وينال من إعجازه ومن كونه صالحًا لكل زمان ومكان.

أمّا إشـــكاليات التخصيص والنســـخ، فتلفتنا إلى الـــذكاء الأصولي لحظة انبثاقـــه، المتمثـــل في تقعيـــد العلاقة بيـــن النص وواقـــع المســـلمين الثقافي والتاريخي، حتى تتم الهداية وتكمل. كما تلفتنا إلى المأزق الذي وضع فيه هذا الفكر الرســـالة القرآنية حين قيّد نفوذها بمفاهيم من قبيل الخصوص والعموم والنســـخ، وأكرهها على الانتماء إلى زمان ثقافي معيّن، وصبغها بصبغته، الأمر الذي فوّت على المسلمين فرص التطور الحضاري وعلى التدين إمكانية النمو والانتشار[60].

---

(59) ناقش ابن حزم هذه القضايا والإشكالات في كتابه «الإحكام»، انظر: ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، مج 1، ص 379-380.

(60) إن تعليـــل هذا الحكم يحتاج منا إلى كلام طويل، ســـيخرج بنـــا إذا فصّلناه عن غرض هذا الكتاب، ونؤجل الحديث فيه إلى عمل لاحق، ونكتفي هنا بالإشارات السالفة.

أدى عمل الأصوليين إلى تجميد دلالة الخطاب الشـرعي على شـروط «المتلقي الأول»، واجتهدوا نظريًا ومنهجيًا في اسـتنزاف هذه الدلالة تشريعيًا، واسـتنبطوا منهـا أكبر قدر مـن الأحـكام وإن اختلفت الأحـوال والأوضاع والأزمان. وفي هذا السـياق اعتنوا كثيرا بالآلة، وعملـوا على تطويرها، وكان كلما ظهر عجزهـا أو قصورها، يبتكرون أصولًا جديـدة، وفي المقابل أهملوا الدلالة التي لم تعرف تجديدًا معتبرًا.

إن تجديد فهم النـص القرآني، أو بلغة أصوليـة، تجديد «دلالة الخطاب الشرعي» في ضوء العصر ومسـتجداته، قاعدة أساسـية لتجديد أصول الفقه، ومقدمة ضرورية لإعادة النظر في الكثير من أبواب الفقه، والأحكام الشـرعية المتجاوَزَة بحكم تطور الأحوال، وهو ما سـيعيد إلى القرآن رساليته المفقودة منذ أمد بعيد. وتُعتبر هذه المهمـة المعرفية - في تقديرنا المتواضع - المدخل الأساس للتجديد الديني في إطار الإسلام.

إذا كان عدد الآيات التي يظهر عندها التأثير السـلبي للفهم المتجاوز في الفقه المعاصر، كثيرًا، فإننا سـنقتصر هنا على طائفة منها، نقابل فيها المتجاوزَ بالمطلوب.

- يقول تعالى: **﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْـدُ مِـنَ الغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَـكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾**[61]. اختلف المفسـرون القدامى في التعامل مع هذه الآية واسـتفادوا منهـا أحكامًا مختلفة؛ ففريق رأى أن المقصود بها هـم أهل الكتاب من اليهود والنصارى بعدما أعطوا الجزية وسـكنوا بين المسـلمين، ورأى فريق آخر أن هذه الآية منسوخة بآيات السـيف ومنها قوله تعالى: **﴿جَاهِدْ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُـظْ عَلَيْهِمْ﴾**[62]، بينما رأى فيها فريق ثالـث، ومعظمه من المعتزلة، قاعدة شـرعية لحرية الاعتقاد، وقالوا «لم يجر الله أمر الإيمان على الإجبار والقسر،

---

(61) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية 256.

(62) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية 73.

ولكن علــى التمكين والاختيار» (الزمخشري/ التفســير). والغالب على معظم الفقهاء والمفســرين المتقدمين في ما يتعلق بحكم هذه الآية هو القول بالنسخ، وفي أحسن الأحوال حصروا دلالتها في أهل الكتاب المؤدين الجزية.

ســعى بعض المعاصرين لتجديد فهــم هذه الآية، والبنــاء عليها لتأصيل الحرية الدينية في الفكر الإســلامي المعاصر، ومن أبرزهم أحمد الريســوني؛ فقد قال في **الكليات الأساســية للشــريعة الإســلامية**: «فقضية **﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾** هي قضية كلية محكمة، عامة تامة، ســارية علــى أول الزمان وآخره، سارية على المشرك والكتابي، سارية على الرجال والنساء، سارية قبل الدخول في الإسلام وبعده، أي سارية في الابتداء وفي الإبقاء، فالدِّين لا يكون بالإكراه ابتــداءً، كما لا يكون بالإكــراه إبقــاءً [....]، وإذا كانت الآيــة **﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾** غير منســوخة وغير قابلة للنســخ، فهي أيضًا غير مخصصة وغير قابلة للتخصيص. وأقل ما يقال في هذا المقام، هــو أن الآية جاءت بصيغة صريحة من صيغ العموم، فلا يمكــن تخصيصها إلا بدليل مكافــئ ثبوتًا ودلالة»[63]، وهو غير موجود، وعليه يكون معنى الآية رفض كل أشــكال الإكراه والضغط وتحريمها من أجل الدخول في الإسلام أو البقاء فيه، ما دامت الأدلة مبسوطة وواضحة أمام أعين الجميع.

من الفقه الناجم عن هذا الفهم الجديد للآية، ما قرره أحمد الريسوني حين قال: القتل لا يكون بالردّة، نظرًا لتعارض هــذا الحكم مع قاعدة **﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾**[64].

إن المتقدمين من الفقهاء والمفسرين فهموا الآية في ضوء عصرهم، ولم يروا أي تعارض بينها وبين حكم قتل المرتد، وذلك بعد تخصيصها، إذ جعلوها خاصة بأهل الذمة الســاكنين مع المســلمين، أو بالقول بنســخها بآية الجهاد، وهكذا استطاعوا من خلال آليتي التخصيص والنسخ إيجاد تسوية مع عصرهم،

---

(63) أحمد الريسوني، **الكليات الأساسية للشريعة الإســلامية** (الرباط: منشورات حركة التوحيد والإصلاح، طوب بريس، 2007)، ص 110.

(64) المصدر نفسه، ص 115.

وربط الصلة بين القرآن والتاريخ، ولهم كامل الحق في ذلك، ولا يستطيع أحد من المتأخرين تخطيئهم أو منازعتهم في هذا الحق.

أمّا الفهم الذي اقترحه الريسـوني، وهو المنهج الذي نفضّله، فقد تحاشى من خلاله اسـتعمال آليتي التخصيص والنسـخ، وتناول الآيـة بوصفها خطابًا مباشـرًا للمسـلم المعاصر، مجردًا من ثقل التاريخ. وقد رأينا في هذا المنهج نوعًا مـن التخصيص لم يتطـرق إليه الأصوليـون والدارسـون المعاصرون، وهو تخصيص الفهـم بالتاريخ وتبدل الأحوال، إذ حكم الريسـوني على فهم المتقدمين بالخصوصية، الشيء الذي منحه الحق في فهم خاص جديد.

- قال تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّـارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنْ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ. فَمَنْ تَـابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اَللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُـورٌ رَحِيمٌ﴾[65]. هذه الآيـة من آيات الحدود التـي يُعتبر الاقتراب منها ومناقشة دلالتها التشـريعية أمرًا بالغ الحساسية والخطر، هي من الأحكام التوقيفيـة التي جعلها بعض المعاصرين عنوان الـولاء والبراء، ويجمع الفقهاء والمفسرون على فحواها، كونها أمرًا لأولياء الأمر ومن بيدهم السلطة القضائية والتنفيذية بقطع يد السارق.

على الرغم مـن أن أغلبية المسـلمين لم تجرؤ على تطبيـق الحدود في الفترة المعاصرة، فإن فئة قليلة منها لا يعتد بموقفها لا تجرؤ في الوقت نفسـه على ردِّها، والقول - باطمئنان قلبي وعقلي - بأحكام أخرى بديلة. وأقصى ما نجده «حيل» فكرية وشرعية هشـة، تصادر النقاش في المشكلة ولا تحسمها، كالاسـتناد إلى فعل الخليفة عمر بن الخطاب في عـام الرمادة حين أقدم على وقف حد السـرقة بسبب سـوء الأحوال الاقتصادية وتفشـي الحاجة، بحيث يحاجج هؤلاء بدعوى انتفاء شـروط الحد. وبالتالي، ألا يُعتبر هذا الحرج في تطبيق الحدود والدفاع عن مشـروعيتها بين الإسـلاميين سـببًا وجيهًا ودافعًا مشـروعًا لإعادة قراءة آيات الأحكام وتمحيص دلالتها؟ ألا يُعتبر هذا المأزق

---

(65) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآيتان 38-39.

مثالًا لسـوء فهم القرآن، وخللًا فـي التلقي العصري له؟ وهـل هناك إمكانية لاقتراح فهم جديد لآيات الحدود، يضع الرسالة القرآنية في موضعها الصحيح، من دون إبطال وظيفتها الرسالية؟

للإجابة عن بعض هذه الأسـئلة، قادنا البحث إلى عدد من مصادر تاريخ العرب قبل الإسـلام ومراجعـه، والتشـريعات والقوانين التي كانت سـائدة بينهم. ومن أهم هـذه المصادر والمراجـع كتاب **المحبـر** لمحمد بن حبيب (ت 245هـ)، والكتاب الضخـم لجواد علي **المفصل فـي تاريخ العرب قبل الإسـلام**. وقد ذكر محمد بن حبيب عددًا مهمًا من الأحكام والقوانين والسنن والعادات التي انتقلت من الجاهلية إلى الإسـلام (في مجالات الإرث والحج والطهارة والجنايات)[66]، ونقل عنه جواد علي في موسوعته.

من القوانين والأحكام الجاهلية التي أقرها الإسـلام، وأمسـت جزءًا من شريعته: حد الحرابة، وتحديدًا حكم الصلب[67]، وتوريث الأنثى وتمييزها عن الذكر اسـتنادًا إلى قاعدة «للذكر مثل حظ الأنثيين»[68]. أمّا حكم السارق، فقال عنه جواد علـي: كان أهل مكة من قريش «يعاقبون السـارق بقطع يده، ويظهر من روايات الإخباريين أن هذه العقوبة سـنّت في وقت لم يكن بعيد عهد عن الإسـلام، إذ يذكرون أن أول من سـنّها هـو عبد المطلـب، ومنهم من يرجع سـنّها إلى الوليد بن المغيرة، فيقولون إنه أول من قطع يد السارق، فصار عمله هذا سـنّة في معاقبة السـارق»[69]. يقول محمد بن حبيب عن العرب في هذا الموضوع: «وكانوا يقطعون يد السارق اليمنى، ويصلبون قاطع الطريق [....]، وقطعت قريش رجالًا في الجاهلية في السرق»، وذكر عددًا منهم[70].

---

(66) محمـد بن حبيب، كتـاب **المحبر** (بيروت: منشـورات دار الآفاق الجديـدة، [د. ت.])، ص 236، 237، و327.

(67) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسـلام**، ط 2 ([د. م.]: طبع بمساعدة جامعة بغداد، 1993)، ج 5، ص 585.

(68) ذكر جواد علي أن ذا المجاسـد (عامر بن جشم بن حبيب بن كعب) هو الذي ورث الأنثى وابتكر قاعدة للذكر مثل حظ الأنثيين، انظر: المصدر نفسه، ص 480، و565.

(69) المصدر نفسه، ص 605.

(70) المصدر نفسه، ص 327-328.

إن هذه الروايات والأخبار تضع الشـــريعة أمام تحديات وأســئلة صعبة - لا مفر من مواجهتها إن أردنا الحضور المؤثر فـــي العصر - من قبيل: ما دلالة وجود هذه الأحكام قبل البعثة؟ وما دلالة تبنّي الإســـلام لها؟ فاســـتنادًا إلى ما سبق، يجوز القول إن حد السرقة واحد من «الأحكام الوضعية»[71] التي انتهت إليها حكمة العرب في الجاهلية، وفي مكة تحديدًا، والتي أقرها الإســـلام بعد البعثة، فأمست أحكامًا شـــرعية مقدســـة، وتلقّاها الفقهاء والحكام تلقّي العام المحكم والملزم من القرآن الذي لا مجال لتخصيصه أو تأويله تأويلًا يعارض تطبيقه[72].

إن هذه الحقيقة تلفتنا إلى أن الإســـلام في أثناء نزولــه، أخذ في الاعتبار الأوضاع الثقافيــة والاجتماعية والمؤسســـاتية للجماعة العربيــة، ولم يُحدث قطيعة[73]؛ فالقــرآن وهو يتنزل على النبـــي (ﷺ) مُنجّمًا (مفرّقًا، كان يســـوق العرب نحو المثل ومقاصد التنزيل، بمفردات وأدوات البيئة الثقافية وإمكاناتها الحضارية المعاصرة له. ولم يكـــن يتطلع إلى أحكام لا تطيقها البيئة العربية في القرن السادس الميلادي، فحكم السارق في شـــبه الجزيرة العربية كان يختلف بحسب أنواع الشرائع السائدة، وأشهرها شريعة موسى (عليه السلام) التي كانت تحكم على السارق بتغريمه أضعاف ما سرق، وقد يصل إلى الضعف أو ثلاثة أو أربعة أو خمســـة أضعاف، وأيضًا إصلاح الضرر في حالات التضرر المادي، وإذا لم يكن يملك ما يســـدد به الغرامة، يباع ويَرُد من ثمـــن بيعه[74]. ومن جانب آخر،

---

(71) نقصد أن هذه الأحكام لم تكن تنزيلًا ســـماويًا، وإنما كانت اختراعًا بشريًا، وحكمة إنسانية ساهمت في تبلورها البيئة الثقافية والقانونية العربية.

(72) لفتني الدكتور أحمد الريسوني في أثناء مراجعته هذا الفصل، أن هذه الأحكام قد تكون من بقايا الشرائع السماوية الأخرى التي عرفتها شبه الجزيرة العربية. كما أن الشريعة ليست اختراعًا وابتكارًا، وإنما هي - أيضًا - تقرير وتغيير على حد تعبير ابن عاشـــور، لكن الظاهر أن حكم الســـرقة لا يوجد في شـــريعة أهل الكتاب، فقد كانوا يحكمون على الســـارق خلاف الحد، وبالتالي تكون الشـــريعة في هذه الحالة تقريرًا لا تغييرًا.

(73) وائل حلاق، **نشـــأة الفقه الإســـلامي وتطوره**، ترجمـــة رياض الميلادي (بيـــروت: المدار الإسلامي، 2007)، ص 52.

(74) علي، **المفصل في تاريخ العرب**، ج 5، ص 604-607.

لم تكن التجمعات العربية، ولا سيما القبائل، تتوفّر على حبس أو محبس عام، يُســجن فيه مرتكبو الجنايات، وأقصى ما نجده سجون خاصة كان يُسجن فيها مرتكــب الجريمة في بيت المتضرر. وبحســب بعض الروايــات، لم يكن في زمان الرســول في المدينة سجن، ولا حتى في زمان أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان[75].

هذه الأحــكام القرآنية هي أحكام موافقة لمعهود العــرب، وللبيئة العربية في مكة والمدينة زمان البعثة، وليس فيها ما يــدل على مفارقتها للتاريخ. ومن شأن التردد في قبول هذه الحقيقة ونتائجها الفكرية والسياسية من طرف النخب الفقهيــة المعاصرة أن يديــم التوتر بين القــرآن والحداثة المنشــودة، فالثابت والمقدس والمطلق على مســتوى آيات الحدود هو العدل لا وســائله المادية والثقافية[76].

---

(75) علي، **المفصل في تاريخ العرب**، ص 1190.

(76) الســؤال: لماذا لم يتنبــه الأصوليون إلــى هذه الحقيقــة؟ بالعودة إلى اجتهــادات كبار الأصوليين في هذا الموضوع، وتحديدًا في المباحث المتعلقة بالخصوص والعموم في القرآن الكريم، نجــد أن بعضهم اقترب اقترابًا شــديدًا من التمييز بيــن التاريخي والعام في القــرآن، لكنه في اللحظة الأخيرة، لــم يوفق في بيان هذا التمييز. ومن أهم الأمثلة وأبلغها دلالــة في هذا الباب الفقيه الأصولي البارع القرافي (ت 684هـ)؛ ففي أثناء حديثه عن أنواع المخصصات، أشــار في القسم الخامس منها إلى التخصيص بالعوائد، وفي الوقت الذي كنا ننتظر منه في هذا الســياق أن يحدثنا عن عوائد العرب زمان البعثة التي تبناها القرآن، ووافقها [...]، الشــيء الذي قد يجعل الآيات المتضمنة لها خاصة، لا يجوز تعميم أحكامها، وجدناه يقصــر العوائد على بعض الحقائق الطبيعيــة والخطابية، وأعطى مثالًا لهذا قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَــهَادَةً أَبَدًا**﴾ [**القرآن الكريم**، «ســورة النور،» الآية 4]، فالمقصود بالأبد، وبحسب العادة، هو مدى الحياة، انظر: القرافي، **العقد المنظوم**، ص 295-296.

ضيّق القرافي من مفهوم العادة وقصرها على الجوانب الطبيعية، واللغوية الاســتعمالية باصطلاح الشاطبي، ولم يضمّنها الأبعاد الثقافية والاجتماعية، ولو استطاع ذلك لفتح أصول الفقه على آفاق ثورية في بناء الشريعة الإسلامية، ومكّنها من أحد المفاتيح الرئيسة للمعاصرة.

لعل المانع الأســاس الذي منع القرافي وأمثاله من تحقيق هذه النقلــة المعرفية هو الوضع الذي أحاط بتجربته العلمية؛ فقد عاش القرافي في القرن الســابع الهجري. في بيئة ثقافية واجتماعية بســيطة، لا تختلف كثيرًا عن القرن الأول الهجــري، وبالتالي لم تكن كافية لإخصاب الفكر، وتوجيهه نحو أدوار وعوامل الثقافة والتاريخ فــي المعرفة، وإظهار المفارقة بين القرآن وتاريخــه من جهة، وتاريخ الجماعة الإســلامية من جهة ثانية. أما اليوم، فالأمــر مختلف تمامًــا؛ إذ أدت التطورات الاجتماعيــة والثقافية =

- قال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُواً أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾[77]: تُعتبر هذه الآية من أقوى الأدلّة القرآنية وأبرزها، إذ يستند إليها الفقهاء السلفيون لتحريم الغناء والموسيقى جملة. ويفسر هؤلاء «لهو الحديث» في الآية الكريمة بالغناء. يقول ابن باز - وهو يغْني عن غيره من القائلين بالتحريم - في فتوى تتعلق بهذه القضية: «إن الاستماع إلى الأغاني حرام ومنكر، ومن أسباب مرض القلوب، وقسوتها، وصدها عن ذكر الله، وعن الصلاة. وقد فسر أكثر أهل العلم قوله تعالى ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ...﴾ بالغناء. وكان عبد الله بن مسعود رضي الله عنه يقسم على أن لهو الحديث هو الغناء. وإذا كان مع الغناء آلة لهو، كالربابة والعود والكمان والطبل، صار التحريم أشد [....]»[78].

واضح من الكلام السابق أن حجر الأساس في فتوى تحريم الغناء والموسيقى من كتاب الله هو قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ...﴾. وبالرجوع إلى أقوال المفسرين وأسباب النزول لتمحيص دلالة هذا النص نجد ما يلي:

قال مجاهد: «هو اشتراء المغني والمغنية بالمال الكثير، والاستماع إليهم، وإلى مثله من الباطل»[79].

قال مقاتل بن سليمان (150هـ): «يعني باطل الحديث، يقول باع القرآن بالحديث الباطل، حديث رستم وأسفنديار [....]، وذلك أن النضر بن الحارث قدم إلى الحيرة تاجرًا، فوجد حديث رستم وأسفنديار فاشتراه، ثم أتى به

= والسياسية التي عرفتها المجتمعات العربية إلى مفارقات ثقافية وتاريخية كبيرة بين النص القرآني والواقع المعيش، وهو ما يدعو إلى إعادة قراءة النص وتجديد فهمه، حتى تتم رساليته. ولتفعيل هذه القراءة وبناء مشروعيتها المعرفية والتاريخية، يمكن الاستعانة ببعض الأدوات الأصولية القديمة أو تكييفها. ومن أبرز هذه الأدوات في مجال التخصيص مقولة «التخصيص بالعوائد» التي قال بها القرافي رحمة الله عليه، وجمهور الأصوليين.

(77) **القرآن الكريم**، «سورة لقمان،» الآية 6.

(78) موقع العلامة بن باز: <www.binbaz.org.sa/mat/1610>.

(79) انظر موقع التفاسير المشار إليه سابقًا: <http://www.altafasir.com>.

أهل مكة، فقـال محمد يحدثكم عن عاد وثمود، وإنما هو مثل حديث رسـتم وأسفنديار»[80].

قال الطبري (360هـ): «نزلت هذه الآية وما بعدها في النضر بن الحارث، كان اشـترى كتبًا فيها أخبار الأعاجم، ويحدث بها أهل مكـة، ويتملق بها في المجالـس، ويقول إن محمـدًا يحدثكم أحاديـث عاد وثمـود، وأنا أحدثكم أحاديث فارس والروم، وأقرأ عليكم كما محمد يقرأ عليكم أسـاطير الأولين، هو يأتيكم بكتاب فيه قصص الأمم الماضية، وأنا أتيت بمثله، وكانوا يستملحون حديثه، وكان إذا سمع شيئًا من القرآن يهزأ به ويعرض عنه»[81].

من الملاحظات الرئيسة التي نلاحظها على الوجهة التي اتخذها فهم هذه الآية الكريمة وتفسيرها: إهمالها للعنصر السياقي والمقام الذي تدل عليه أسباب النزول، وكذلك عدم تناول الآية في كليتها؛ فلم يربط معظم التفاسـير بوضوح بين قوله تعالى: ﴿**وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ...**﴾، وقوله ﴿**لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ**﴾، بحيث اهتم المفسرون والمفتون بالطرف الأول من الآية بمعزل عن الطرفً الثاني، فهل كل «**لهو الحديث**» حـرام، أم فقط الذي اقترن بنية الإضلال، أو ما نتج منه الضلال على اختلاف قراءات الآية؟

من الناحية الثقافية والتاريخية، يُعتبر الغنـاء وافدًا على البيئة العربية زمان النبي، إذا صح ما جاء في بعض الروايات التي رواها أبو حيان، التي ترد سـبب نزول الآية إلى شـراء ابن خطل جارية. ولم تكن للعرب آنذاك تقاليد موسيقية وممارسـة غنائية معتبرة. يقول ابن خلدون عن العرب في هذا الباب: «وكانت البداوة أغلب نحلهم. ثم تغنى الحداة منهم في حداء إبلهم، والفتيان في قضاء خلواتهم، فرجعوا الأصوات وترنموا. وكانوا يسمون الترنم إذا كان بالشعر غناءً [....]». ومن ثم كان الغناء على الطراز الفارسـي الذي تعرف إليه المسلمون الأوائل تحديًا ثقافيًـا وأخلاقيًا، بالنظـر إلى مرجعياته ومرفقاتـه. ويؤكد هذا

---

(80) موقع التفاسير: <http://www.altafasir.com>.

(81) موقع التفاسير: <http://www.altafasir.com>.

المعنى ما جاء من نصوص وأقوال تجيز أنواعًا من الغناء كانت أصيلة في البيئة العربية حتى قبل البعثة، مثـل ضرب الدفوف والتغني بالشـعر، وما يجوز في الأعياد والولائم.

إجمالًا، إن فهم الآية الكريمة **﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ...﴾** لدى الأوائل كان فهمًا ثقافيًا، ارتبط بمعطيات البيئة العربية زمان البعثة، وتناقل المفسـرون والرواة هذا الفهم، وإذا كان هذا الموقف صحيحًا وسـليمًا بالنظر إلى ظاهرة الغنـاء وما ارتبط بها في الحضارة الفارسـية، فإن ما نشـأ في بلاد الإسلام وخرج من صُلب الحضارة الإسلامية وصحيح النسب إليها، لا يحتمل هذه المصادرة والقياس، وبالتالي فالحُكم بالحرمة بإطلاق، وفي سائر الأزمان، وبغضّ النظر عن الشـروط الأخرى حكم مجانب للصواب؛ فـ «لهو الحديث» - في فهمنا - هو كل حديث، وترويح مندرج في دائرة المباح، أكان موسـيقى أم غناء أم شيئا آخر أدى بصاحبه، أو المشاركين فيه، إلى تضييع الواجب الديني والدنيوي. والآية تتحدث عن طائفة من الناس يشـترون حقيقـة أو رمزيًا لهو الحديث ليضِلوا، أو ليتسببوا في ضلال الآخرين، **﴿أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾**. أمّا إذا اقترن سـعيهم بنية أخرى، كأن يكون القصد من «**لهو الحديث**» سـياقة الناس إلى الخير ومنعهم من الفسـاد، ففي هذه الحالة يكـون للعاملين الأجر والثواب من الباري عز وجل، وبالتالي لا يسـتفاد من الآيـة ما يحرم الغناء أو الموسيقى في ذاتها، إلا إذا احتوى العمل الفني (موسيقى، سينما... إلخ) على قرينة أو قرائن تدل على التحريم.

إذا أردنا أن نترجم هذا الذي قلناه إلى لغـة أصولية، يمكن القول إن هذه الآية عامة تتحدث عـن لهو الحديث بإطلاق، وإن العقل الفقهي والمفسـرين عمومًا «خصصوا» لهو الحديث بالغناء، بناء على قول الصحابي، وآثار حديثية أخرى غيـر قطعية في هـذا الموضوع؛ فقـد يكون هذا التخصيص مشـروعًا وسليمًا بالنظر إلى البيئة والأحوال الثقافية في زمان الأوائل، لكن غير المشروع هو ترديد هـذا التخصيص (الفهم) في الأزمنة المتواليـة، بغضّ النظر عن تغير الأوضاع والأحوال والتطور الحضاري. وبالتالي، فإن «لهو الحديث» في الآية

الكريمة يعني في هذا العصر أشـياء أخرى غير مرفوضة لذاتها، وبصرف النظر عن مقاصدها والنيات المحيطة بها.

إن إشـكالية القراءة واسـتثمار خطاب الشـارع (القرآن) ليست إشكالية معاصرة وليدة العهود المتأخـرة، بل هي قديمة، جسّـدها الخطاب الأصولي بجلاء ووضوح. وعلى الرغم من الصعوبات الجمة التي واجهها هذا الخطاب، فقد نجح ختامًا في إيجاد تسـوية مقبولة لجدل الثابت والمتحول داخل النص القرآني، وحقق رجالاته رسـالية القرآن مـن خلال عُدَّة منهجيـة قوية وغنية [التخصيص والنسخ والقياس] مكّنتهم من التجاوب مع عصرهم، فهل ما أقره المتقدمون من الناحيـة المنهجية (الأصول)، وما نتج منـه من فهم وفقه ملزم للمتأخرين (أي لنا نحن)؟

إن قراءة المتقدمين النص القرآني واجتهادهم الأصولي أصبحا في الكثير من الجوانـب مانعين من التماس المباشـر مع القـرآن، وأوقعانا في مفارقات كثيرة مـع عصرنا. وقد أوضحنا من خلال أمثلة الآيات السـابقة بعضًا من هذه المفارقات، الشـيء الذي يلح على المعاصرين بأن يجـددوا قراءتهم للقرآن، وبالتالي أن يجددوا أصـول الفقه، نظرًا إلى تلازمهمـا. ويُعتبر تخصيص فهم المتقدمين بالتاريخ وتغيـر الأحوال المدخل الرئيس لهـذه النقلة المعرفية في التعامل مع القرآن. وسـنحاول في أثناء بحثنا عن أصول الحكم في الإسـلام تجريب هذا النوع من القراءة.

ثانيًا: الفكرة السياسية في تجربة الرسول التاريخية

إن السـنّة أو «التجربة النبوية» فـي المعرفة الإسـلامية المعاصرة قضية إشكالية ينقسم حيالها الدارسـون إلى خطوط متوازية - في بعض الحالات - يستحيل تصوّر التقائها في معلم الهندسة المعرفية الإسلامية الراهنة. فإذا كانت أمّ الإشـكاليات بالنسبة إلى القرآن تُجمل في إشـكالية القراءة أو التفسير، فإن الأمر مختلف تمامًا مع السنّة؛ فهي **أولًا** إشكالية تعريف ومفهوم، و**ثانيًا** إشكالية إثبات وتحديد، و**ثالثًا** إشكالية وظيفة، و**رابعًا** إشـكالية فهم. وقد كُتب في كل

واحدة من هذه الإشكاليات، وأُلّف فيها وحولها ما لا حصر له من الكتب والمقالات، وتشعبت طرق ومسالك الباحثين المنهجية والمذهبية في تأسيس أطروحاتهم ونظرياتهم إلى حد ينأى عن الإدراك. ونحن - هنا - لسنا بصدد استعادة هذا النقاش المعرفي والتاريخي الطويل الذي يعادل عمر السنّة، ولا التموقع في غرفه المغلقة، ولكن غايتنا من وراء الحديث عن السنّة في مؤلف عن الفكر السياسي هو إعلام القارئ بقناعتنا المنهجية في التعامل معها، وبيان المداخل الرئيسة للحداثة السياسية من منظور إسلامي.

إن السنّة - في مفهومنا - هي القواعد والقوانين والأحكام المستنبطة من قراءة التجربة التاريخية للنبوة والرسالة[82]، المكتوبة والمدونة في مصنّفات الحديث وكتب السيرة، المقصود اتّباعها، أتعلقت بالعبادات أم بالمعاملات أو بمجالات أخرى[83]. وباعتبارها ثمرة فعل «القراءة»، فإنها متأثرة، بالضرورة، برؤية القارئ المعرفية وأحواله الموضوعية من جهة، وبفعل متجدد ومستمر في الزمان من جهة ثانية. وبالتالي، فإن التفاوت الذي نلاحظه في حجم السنن والاختلاف الواقع بين الفقهاء حولها ماضيًا وحاضرًا، حتى في دائرة العبادات، يدل على نسبية فعل القراءة هذه ويؤكدها.

من ناحية أخرى، تتحدد التجربة التاريخية للنبوة زمانًا بحياة محمد (ﷺ)، ومكانًا بشبه الجزيرة العربية، وبشكل خاص مكة والمدينة، ومضمونًا بالوقائع والحوادث المادية والفكرية التي هي في عمومها أقوال وأفعال وتقريرات صادرة عن الرسول، لها علاقة بالرسالة والنبوة. ويعتور هذه التجربة - نظرًا إلى تاريخيتها - ما يعتور التاريخ في أصله، من قلة الرواية أو كثرتها، وتضاربها،

---

(82) يفرّق العز بن عبد السلام بين النبوة والرسالة في **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، حيث يقول: «النبوة إخبار عمّا يستحقه الرب من صفات الجمال ونعوت الكمال، وهي متعلقة بالله من طرفيها، والإرسال دونها، أمر بالإبلاغ إلى العباد فهو متعلق بالله من أحد طرفيه وبالعباد من الطرف الآخر»، انظر: العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، تحقيق محمود الشنقيطي (بيروت: دار المعارف، [د. ت.])، ج 2، ص 248.

(83) إن ميزة هذا التعريف الذي نريد أن نلفت القارئ إليه، هي ارتكازه على «القوانين والقواعد والأحكام» المستخلَصة من قراءة كلية لتجربة الرسول التاريخية، وخصوصًا في ميدان الحكم والسياسة.

وسؤال الصدق والكذب، أو سؤال الحقيقة[84]. فالسنّة بهذا المفهوم تضعنا وجهًا لوجه أمام مشكلة خطِرة، وهي كيف يمكن أن نلتمس الدِّين من مصدر غير مطلق، أو لا يصل في إطلاقيته درجة القرآن، ويعاني ضعفَ «القراءة» وضعفَ التاريخ؟ وقبل المغامرة بالجواب عن هذا السؤال، لا بأس في مراجعة سريعة لمقاربات العقل الإسلامي المتقدم والمتأخر لهذا الموضوع، وكيفية تعامله مع أوجه الضعف هذه.

1 - منهج القدامى في فقه السنّة

إن الإدراك العقلاني للسنّة، والالتفات إليها باعتبارها مصدرًا من مصادر التشريع في الإسلام من الناحية العملية، تأخرا إلى عهد الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز على رأس المئة الأولى للهجرة، وهو العهد الذي شهد نشاطًا ملحوظًا ودينامية ثقافية أثمرت تدوين السنّة وجمعها في دفاتر وأسانيد. ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل استمر في الفترات اللاحقة وتبلور من الناحية المنهجية، حيث سيتوج بظهور الكتب الستة خلال المئة الثالثة للهجرة[85].

كانت السنّة قبل القفزة الأصولية التي تحققت ابتداء من المئة الثالثة لفظًا عامًا يعني أشياء مختلفة ومتعارضة أحيانًا، منها: الهدي النبوي المقصود اتباعه[86]، وقول الرسول بإطلاق[87]. كما كانت تدل على مجموعة من الأحكام

(84) بذل المحدثون جهدًا مضنيًا للتثبت من صحة الروايات والأحاديث...، لكن، على الرغم من هذا الجهد، فإن الإشكالية بقيت مطروحة، وتطل علينا كل مرة برأس جديد. وقد يكون هذا المشكل مطروحًا بحدة في النص التاريخي، لكنه مطروح أيضًا بالنسبة إلى نص السنة، ولا نستطيع تجاهله.

(85) محمد عجاج الخطيب، **أصول الحديث**، ط 10 (دمشق: دار المعارف، 1988)، ص 176-186.

(86) قام الدكتور سعد الدين العثماني بدراسة موثقة ومفصّلة تتبع فيها تعاريف السنّة لدى الأصوليين ووقف على الاختلافات الواقعة بينهم. وممّا ذكره في فصل التعريف أن «السنّة لدى الصحابة ما كان مطلوب الاتباع»، انظر: سعد الدين العثماني، **المنهج الوسط في التعامل مع السنة النبوية** (الرباط: منشورات حركة التوحيد والإصلاح، طوب بريس، 2010)، ص 30.

(87) الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، ص 103، وأبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى**، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994)، ص 66.

التي تراوح بين الاستحباب والواجب. وقد حملت كتب الأصوليين الأوائل صدى هذه المعاني؛ إذ لم تستقر على العبارة الجامعة المانعة «السنّة هي أقوال النبي وأفعاله وتقريراته» بشكل حاسم إلا بعد مدة؛ فالشيرازي (ت 476هـ) على سبيل المثال يقول في بعض المواضع من **اللُّمع**: «وأمّا السنّة فما رسم ليحتذى به على سبيل الاستحباب، وهي، والنفل، والندب بمعنى واحد»[88]. وفخر الدِّين الرازي (ت 606هـ) يقول في **المحصول**: «ولفظ السنّة مختص في العرف بالمندوب، بدليل أنه يقال هذا الفعل واجب أو سنّة، ومنهم من قال لفظ السنّة لا يختص بالمندوب بل يتناول كل ما علم وجوبُه أو نُدبيَّتُه بأمر النبي صلى الله عليه وسلم، أو بإدامته فعله لأن السنّة مأخوذة من الإدامة، ولذلك يقال الختان من السنّة ولا يراد به غير واجب»[89].

بدأت الإرهاصات التنظيرية الأولى لمصدرية السنّة في التشريع مع الشافعي (ت 204هـ)؛ فقبل هذا التاريخ كان استعمال السنّة مألوفًا ومتكررًا من جهة، وعفويًا إن لم نقل عشوائيًا من جهة أخرى، أكان بين الصحابة أم التابعين أم تابعيهم، وسيعكس الشافعي في كتاب **الرسالة** هذا النوع من الاقتراب من السنّة، وفي هذا المعنى يقول:

«فلم أعلم من أهل العلم مخالفًا في أن سنن النبي (ﷺ) من ثلاثة وجوه، فاجتمعوا منها على وجهين، والوجهان يجتمعان ويتفرعان: **أحدهما** ما أنزل الله فيه نص كتاب فسنّ رسول الله (ﷺ) مثل نص الكتاب.

والآخر: ما أنزل الله فيه جملة كتاب، فبيين عن الله معنى ما أراد. وهذان الوجهان اللذان لم يختلفوا فيهما.

والوجه الثالث: ما سنّ رسول الله (ﷺ) فيما ليس فيه نص كتاب. فمنهم من قال: جعل الله له بما افترض من طاعته، وسبق في علمه من توفيقه لرضاه،

---

(88) أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، **اللمع في أصول الفقه**، تحقيق محيي الدين ديب مستو ويوسف علي بديوي (بيروت؛ دمشق: دار الكلم الطيب؛ دار ابن كثير، 1995)، ص 64.

(89) فخر الدين الرازي، **المحصول في علم أصول الفقه**، ترجمة وتحقيق صلاح محمد عويضة، 2 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1988)، ص 21.

أن يســنّ فيما ليس فيه نص كتاب. ومنهم من قال: لم يســن سنّة قط إلا ولها أصل فــي الكتاب، كما كانت ســنّته لتبيين عدد الصــلاة وعملها، على أصل جملة فرض الصلاة، وكذلك ما ســنّ في البيوع وغيرها من الشرائع، لأن الله تعالى ذكره، قــال: ﴿لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُــمْ بِالْبَاطِلِ﴾[90]، ومنهم من قال: جاءته به رسالة الله جل وعز، فأثبتت ســنّته بفرض الله. ومنهم من قال: ألقي في روعه كل ما سن، وســنّته الحكمة: التي ألقي في روعه عن الله، فكان مما ألقي في روعه/ سنته»[91].

إن الشــافعي من خلال هذا التقســيم لأصناف الســنّة بحســب علاقتها بالنص، وتنبيهه إلى طبيعة الاختلاف الواقــع حولها، يلفتنا إلى المنهج المتّبع من طرف القدامى لحل ما ســميناه آنفًا «ضعف القراءة»؛ فالسنّة في نظره إمّا نص الكتــاب (أي تُكرر فحواه) وإمّــا مفصلة لمجمله كأمــر القرآن بالصلاة وبيانها لعددها ومواقيتها، وإمّا ملحقة به، حيث جميع الآراء ترجع إلى النص إما بالقول إن الله فرض طاعة نبيه وإمّا أن كل ما ســنّه له أصل في الكتاب، أو أنها ضرب من الوحي.

شــهد جهد الأصوليين تضافرًا لاســتبعاد الفهم التاريخي لتجربة محمد، والارتقــاء بهذه التجربــة إلى درجة القرآن بوســائل ومفاهيــم مختلفة، حيث أصبحت الســنّة تعني كل «ما فعله أو قاله ليُقتدى به فيــه، ويداوَم عليه»[92]، أو «وحي مــروي منقول غير مؤلف ولا معجز النظــام ولا متلو لكنه مقروء، وهو الخبر الوارد عن رســول الله. وهو المبين عن الله عز وجل مــراده منا»[93]، أو بعبارة الغزالي الســنّة وحي، والفرق بينها وبين القــرآن يكمن في كون «بعض

---

(90) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية 29.

(91) محمــد بن إدريس الشــافعي، **كتــاب الأم**، تحقيــق وتخريج رفعت فــوزي عبد المطلب (المنصورة: دار الوفاء، 2001)، ج 1، **الرسالة**، ص 41-42.

(92) أبو بكر الجصاص، **الفصول في الأصول**، تحقيق عجيل جاســم النشــمي، ط 2 (الرياض: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1994)، ج 3، ص 235.

(93) ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، مج 1، ص 95.

الوحي يُتلى فيسمّى كتابًا وبعضه لا يتلى وهو السنّة»[94]. كما أن ابن عبد الجبار السمعاني (ت 489هـ) قال في قواطع الأدلة السنّة «عبارة عن كل ما شرعه الرسول لهذه الأمّة قولًا وفعلًا»[95]، وزاد في موضع آخر وتقريرًا[96]. وقد بلغ الأمر بأحد المتأخرين إعلاءً من شأن السنّة إلى اعتبار «السنّة حاكمة على كتاب الله ومبيّنة له، فيجب أن يبحث عن الحكم في السنّة، ولو ظن وجوده في الكتاب لما ذكرناه، فليست السنّة مع القرآن، كالرأي مع السنّة، كلا ثم كلا، بل يجب اعتبار الكتاب والسنّة مصدرًا واحدًا لا فصل بينهما أبدًا»[97].

على الرغم من بعض القيود التي وضعها الأصوليون في تعريف السنّة، كقصدها التشريع أو الاقتداء والاتباع، للتفريق بين ما هو سنّة وما هو تجربة بشرية في حياة الرسول، فإن السنّة في أغلب الاستعمالات أمست مرادفة للتجربة التاريخية للنبي (ﷺ)، ونافية لها في الآن نفسه، وصدت كل محاولات التعامل معها بوصفها تاريخًا. وبهذا الأسلوب جعل القدامى السنّة تستفيد من امتيازات الوحي أو القرآن في القراءة، وتراجعَ منسوب النسبية في قراءتها إلى مستويات معادلة لنسبية قراءة القرآن.

أمّا الضعف الداخل على السنّة من جهة التاريخ، فقد جُندت للتغلب عليه طائفة واسعة من المحدثين الذين كرسوا حياتهم للنظر في الحديث وطرق روايته ودرجات صحته، وهكذا ميزوا بين الضعيف والحسن والصحيح...، وميزوا كذلك بين المتواتر وخبر الآحاد، وأُتْبِعَ هذا الجهد بعمل مضنٍ قامت به طائفة من الأصوليين الذين انطلقوا من حيث انتهى المحدثون، وبنوا على نتائجهم، حيث تركز نقاشهم على حجية السنّة وطرق إثباتها من جهة السند والمتن. وهكذا أطالوا الحديث في التواتر و«هل يفيد العلم»، وتطرقوا إلى خبر

---

(94) الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، ص 103.

(95) أبو مظهر منصور بن عبد الجبار السمعاني، **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، تحقيق عبد الله الجكمي (الرياض: مكتبة التوبة، 1998)، ج 1 ص 37.

(96) السمعاني، **قواطع الأدلة**، ج 2، ص 196.

(97) ناصر الدين الألباني، **منزلة السنة في الإسلام وبيان أنه لا يستغنى عنها بالقرآن**، ط 4 (الكويت: الدار السلفية، 1984)، ص 22.

الآحاد وهل يجب العمل به، وتحدثوا في عدالــة الرواة وما تنتقض به... إلخ، فباســتثناء هذه الأبواب والمباحث، لم تختص السنّة بشــيء آخر عن الكتاب، فإذا ثبتت بشــروط المحدثين، وصحت ســندًا ومتنًا، فهي كالكتاب من حيث القوة والدلالة، ولهذا وجدنا معظم الأصوليين يســتخدمون الأدوات المنهجية نفسها المستخدَمة مع القرآن في دراستها من خصوص وعموم، وحقيقة ومجاز، ومجمل ومفصل، وناسخ ومنسوخ، ولم تستقل بشيء من الناحية المنهجية عدا ما سبقت الإشارة إليه.

يقول أبو علي الشاشــي (ت 344هـ): «فما مر ذكــره من بحث الخاص والعام والمشترك والمجمل في الكتاب فهو كذلك في حق السنّة، إلا أن الشبهة في باب الخبر في ثبوته من رســول الله صلى الله عليه وســلم واتصاله به»[98]، فبهذا الأسلوب جرى التغلب على وجوه ضعف السنّة باعتبارها تاريخًا.

اســتطاع الأصوليون، ومن ورائهــم المحدثون، وبكفــاءة عالية، الانتقال بالتجربة التاريخية للرســول من كونها «نصًــا تاريخيًا» تؤسســه ثلاثة عناصر بنيويــة متداخلــة ومتفاعلــة: الحــدث (الواقعة/ النازلة) والمحــدِث (النبي، الرسول) والزمان (الســياق، المقام)، وهي تُعتبر عمود كل تجربة تاريخية، إلى «نص مجرد» يشــبه النص القرآني ويحاكيه ويتماهى معه. وتبعًا لهذا الانتقال، تحولت القــراءة من «قراءة النــص التاريخي» إلى «قراءة نــص وحي»، مع ما يعنيه هذا التحول من حصر لإمكانات استثمار السنّة، وجعلها توأمًا للقرآن من حيث الآلة (المنهج) والدلالة. فالســنّة من الناحية الأصولية هي نتيجة مباشرة لجراحة دقيقة قــام بها علماء مهرة من الأصوليين لعزل الســنّة عن التاريخ، أو بعبارة أخرى لتديين تاريخ النبــوة، وتحريرها من أخص خصائص التاريخ وهو التحول والتطور، وذلك بغية تأبيد دلالتها، وتمكينها (الســنّة) من الحكم على التاريخ وتقلباته من جهة، وحتى تصبح مكافئة ومعادلة للقرآن من حيث المنزلة والوظيفة من جهة ثانية. وعلى الرغم من هذا الجهد، بقي نص السنّة كما وظفه

---

(98) أحمد بن محمد الشاشي، **أصول الشاشي** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ص 170.

الأصوليون مشبعًا بالتاريخ، وســرعان ما تظهر دلائله في المنعطفات التاريخية الكبرى.

حمل منهج القدامى في فقه السنّة معه جزءًا مهمًّا من تاريخ الرسالة الذي سينكشــف بســهولة في عصر التدوين. وقد مكّنهم هذا المنهج من الإشــراك الفعال لتجربة الرســول باعتبارها دينًا في صوغ التجربة التاريخية للإسلام في صدر الإسلام. ومن المفاهيم الأساســية التي استخدمها الأصوليون لتنفيذ هذا العمل، وتســنين التاريخ، ثنائيات الناسخ والمنســوخ، والخصوص والعموم، والتعليل، والنظر في مقامات التصرف النبوي، واعتبار الســياق. وسنحاول في ما يلي بيان كيف تســنن التاريخ، أي أصبح ســنّة، انطلاقًا من مســائل الناسخ والمنسوخ، والخصوص:

أ - المضمون التاريخي للناسخ والمنسوخ في مجال السنة

إن النســخ كشــكل من أشــكال التخصيص هو «تخصيــص العموم في الأزمان» في مقابل «تخصيص العموم في الأعيان» الذي يسمّى التخصيص[99]، أي جعل خطاب الشارع العام خاصًا ببعض الأزمان. وهكذا استدل الأصوليون على النســخ في مجال الســنّة بـ«الدليل التاريخي»، واعتبــروا تقدّم حكم - زمنيًا - وتأخر آخر معارض له، دليلًا على نســخ الثاني (المتأخر) للأول. يقول ابن عبد الجبار: «نَقْلُ الراوي تقدم أحد الحكمين وتأخر الآخر؛ وذلك أن يروى أن أحدهما شرع بمكة والآخر شرع بالمدينة أو يروي أن أحدهما شرع عام بدر والآخر شــرع عام الفتح، أو غير ذلك من الأعوام بعد بدر. فإن وجد هذا، فلا بد أن يكون المتأخر ناسخًا للمتقدم»[100]. وذكروا في هذا السياق مجموعة من الأحاديث المتعارضة التي دفع تعارضها بهذا الدليل، من ذلك حديث مسلم في المتعة: «أذن لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمتعة..»[101]. وحديثا الوضوء

---

(99) فخر الدين الرازي، **المحصول في أصول الفقه**، تحقيــق طه جابر العلواني، ط 3 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997)، ج 3، ص 8-9.

(100) السمعاني، **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، ج 3، ص 130.

(101) رواه مسلم، **كتاب النكاح**، باب نكاح المتعة وبيان أنه أبيح ثم نسخ.

من مس الذكَر؛ فقد روي عـــن قيس بن طلق بن علي، عن أبيــه، قال: خرجنا وفدًا حتى قدمنا على رســـول الله فبايعناه وصلينا معـــه، فلما قضى الصلاة جاء رجل كأنه بدوي فقال يا رسول الله ما ترى في رجل مس ذكره في الصلاة قال: «**وهل هـــو إلا مضغة منك أو بَضْعَة منك**»[102]. وفـــي حديث آخر عن أم حبيبة قالت سمعت رســـول الله يقول: «**من مس فرجه فليتوضأ**»[103]، واعتبر الحديث الثاني ناسخًا للأول لتأخره عليه. وتكثر أمثلة النسخ في السنّة النبوية في القضايا الدنيوية، وقد ذكر المتقدمون طائفة واسعة منها، ومن أبرز موضوعاتها: الهجرة، والدعوة قبل القتال، وقتل الولدان والنساء في الحرب، وأوعية الشرب، ولبس الديباج وخواتم الذهـــب، وقتل الحيات والكلاب، وإســـدال الشـــعر وفرقه، والقران بين تمرتين في الأكل[104].

لكن الأبلغ من هذا كله في هذا الباب، هو جعل فعل الصحابة دليلًا على النســـخ، وهو دليل كما يظهر لا يقوم على تعارض نصين، وإنما يقوم أساسًـــا على تعارض نص وواقع (تاريخ) متمثّل في فعل الصحابة وحكمهم، فيستشف من هذا – ظنًا – وجود ناســـخ نصي غائب، بحيث يكـــون فعل الصحابة دليلًا على وجوده. ومن الأمثلة على هذا حديث النبي (ﷺ): «في كل سائمة إبل في أربعين بنت لبون ولا يفرق إبل عن حســـابها من أعطاهـــا مؤتجرًا.. ومن منعها فإنا آخذوها وشطر ماله عزمة من عزمات ربنا ليس لآل محمد منها شيء»[105]. يقول ابن عبد الجبار تعليقًا على هـــذا الحديث: «وأجمعت الصحابة على ترك استعمال هذا. فدل عدولهم عن استعماله على نسخه»[106]، ولا سيما بعد امتناع عدد كبير من العرب عن أداء الزكاة في خلافة أبي بكر الصديق (ﷺ).

ظل النســـخ في الفكر الأصولي – باعتباره تخصيصًا لعموم في الأزمان –

(102) رواه النسائي في سننه، **كتاب الطهارة**، باب ترك الوضوء من ذلك.

(103) رواه ابن ماجة في سننه، **كتاب الطهارة**، باب الوضوء من مس الذكَر.

(104) أبو بكر محمد بن موســـى الهمذاني، **الاعتبار في بيان الناسخ والمنسوخ من الآثار**، ط 2 (حيدر آباد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، 1359 [1940])، ص 207-244.

(105) رواه أبو داود في سننه، **كتاب الزكاة**، باب زكاة السائمة.

(106) السمعاني، **قواطع الأدلة**، ج 3، ص 129.

محصورًا في زمان النبوة، بحيث لم يجرؤ أغلب الأصوليين على تجويز النسخ بالعقل أو الإجماع أو غيرهما، وتمسكوا بنسـخ النص بالنص، أمن الكتاب أم من السـنّة[107]، وأقصى ما نجـده في هذا الباب هو «النسـخ بفعل الصحابة»، الذي يؤوّلونه على أنه نسـخ نصي جهلنا ناسخه. ومن ناحية أخرى، فإن أغلب حالات النسـخ وأمثلته اجتهادية وعقلية، يتبين الناسـخ فيها والمنسـوخ بأدلة عقلية من إنشـاء الفقيه. بناء عليه، فإن ثنائية الناسـخ والمنسـوخ من الآليات المنهجية التي ابتكرها العقل الأصولي لدفع آفة التناقض عن السنّة النبوية التي كان يؤدي إليها تغير الأحوال، متأثرًا بهاجس الفتوى والحكم من جهة، والرغبة في الحفاظ على قوة السـنّة المصدرية باعتبارها أصلًا تشريعيًا ثانيًا بعد الكتاب من جهة ثانية.

ب - المضمون التاريخي للخصوص في مجال السنّة

التخصيص هـو تخصيـص العموم فـي الأعيان كمـا أسـلفنا، ومعناه صرف ألفاظ العمـوم ومفهوماتها - فـي بعض الأحيان - إلـى معانٍ خاصة ومحدودة[108]. وممّا يقع فيـه التخصيص لدى الأصوليين - وهو كثير - العقل والحس والواقع وقرائن الأحوال والعوائد[109]، ومخصصات أخرى سـمعية. وتحتوي على مسائل كثيرة تطرق إليها معظم الأصوليين، من تخصيص الكتاب بالسنّة، والسنّة المتواترة بالسنّة المتواترة... إلخ.

إن مسـائل الأصوليين في هذا المبحث محاولة نظرية أخرى لاسـتيعاب العامـل التاريخي في الهندسـة النظرية لأصـول الفقه؛ فجزء مهـم من أمثلة التخصيص التي يذكرها علماء الأصول هو شكل من أشكال استيعاب التاريخ، فعلى سبيل المثال:

---

(107) يذكر الأصوليون تفصيلات كثيرة وتفريعات متنوعة في كيفيات النسـخ لا داعي لذكرها، فهي خارجة عن مقاصد كتابنا.

(108) القرافي، **العقد المنظوم**، ج 2، ص 82.

(109) اكتفى فخر الدين الرازي بالعقل والحس مخصصيـن منفصلين، بينما زاد القرافي الواقع وقرائـن الأحوال والعوائد، انظر: القرافـي، **العقد المنظوم**، ص 289-296، والـرازي، **المحصول في أصول الفقه**، ج 3، ص 73-77.

- قوله تعالى ﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾[110] خُص بنهي النبي عن قتل النساء والصبيان[111]، وهـذا التخصيص وجه من وجوه التنزيل التاريخي لهذا الأمر الإلهي العام.

- حديث النبي «**إذا جلس أحدكم على حاجته فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها**»[112] خص بحديث آخر جاء فيه: «**ارتقيت فوق ظهر بيت حفصة لبعض حاجتي فرأيت رسول الله (ﷺ) يقضي حاجته مستدبر القبلة مستقبل الشام**»[113]، وهذا التخصيص شكل من أشكال التكيف مع الظرف المكاني، حيث رأى بعض الفقهاء جواز ذلك في البنيان[114].

- قوله تعالى ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ﴾[115] خص بالإجماع على عدم توريث العبد[116]، وفي هذا اعتبار للأعراف الثقافية التي كانت سائدة زمان النبوة.

شكّل التخصيص نافذة أخرى لإدماج التجربة التاريخية للنبي والصحابة من بعده، بعناصرها المختلفة، وتحولاتها الكثيفة، الزمانية والمكانية في نص السنّة. وقد استطاع المتقدمون بالاعتماد على هذه الآلية وغيرها تحقيق قدر مهم من التوافق بين النص والتاريخ، وذلك بإعمال المخصصات السمعية (من القرآن والسنّة) والعقلية. وفي هذا السياق اعترفوا ببعض العوامل المخصصة كالإجماع والعقل وأقوال الصحابة، غير أنهم كانوا حذرين جدًا في استعمالها، وقيّدوا ذلك بقيود مختلفة، تقلل من إمكان اللجوء إليها وتوسيع دائرة المخصص من النصوص.

لكن، على الرغم من الحذر والاحتياط الواضحين في استعمال هذا النوع

---

(110) **القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآية 5.

(111) رواه البخاري، **كتاب الجهاد والسير**.

(112) رواه مسلم، **كتاب الطهارة**، باب الاستطابة.

(113) رواه البخاري، **كتاب الوضوء**، باب التبرز في البيوت.

(114) السمعاني، **قواطع الأدلة**، ج 1، ص 377.

(115) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية 11.

(116) السمعاني، **قواطع الأدلة**، ص 379.

من المخصِصات، تميّز القدامى بجرأة علمية استثنائية مقارنة بما يجري اليوم، ودفعوا بالاجتهاد إلى مداه الأقصى في هذه المسائل وغيرها. ويشهد على ذلك تراث الاختلاف الضخم الذي خلّفوه. وفي ما يتعلق بموضوعنا، يمكن القول، وباطمئنان، إن العصر الذي انتسبوا إليه ومستوى التطور الحضاري الذي أدركوه كانت تكفي فيهما هذه الأقوال التي قالوا بها، ولم يتح لهم مسلكيات أخرى للاجتهاد غير تلك التي سلكوها، ولو أتيحت لهم مساحات أكبر ما كانوا ليقصروا أو يجبنوا.

صفوة القول: إن تغيّر أحكام النبي ومواقفه، وتعارضها في بعض الأحيان، مفهوم ومستساغ من الناحية التاريخية، ولا يثير أي إشكال بالنظر إلى سياق الفعل أو القول أو التقرير. ولكن عندما نغير زاوية النظر إلى التجربة النبوية (الفعل والقول والتقرير)، ونتناولها باعتبارها دينًا، يمسي الاختلاف والتعارض خطرًا عظيمًا، وتهديدًا جديًا للإيمان والرسالة. ونظرًا إلى كون جُل الأصوليين اعتبروا التجربة التاريخية للرسول دينًا، وهو ما سمّيناه تديين التاريخ أو تسنينه، كانوا مضطرين إلى ابتكار أدوات منهجية، ومفهومية فعالة لدرء التعارض ودفع شبهة التناقض عن تجربة الرسول التاريخية. ومن هذه المفاهيم والآليات التي ثبتت نجاعتها في هذا الباب مفهوما النسخ والتخصيص.

إن هذا المنهج في التعامل مع تجربة الرسول التاريخية، وقد أصبح بموجبه التاريخ دينًا وسنّة، فوّت علينا فرصة الوعي بنوع آخر من السنن لا يمكن إدراكها إلا باعتبار آخر مخالف يعود بالتجربة النبوية إلى طبيعتها التاريخية، وهذا سعي - كما هو واضح - معاكس تمامًا لسعي الأصوليين، وهذا الاعتبار لا ينقص ولا ينفي إمكانية استثمارها دينيًا، وتأسيس حقائق دينية، وهذا ما سنحاول القيام به في مجال الفكر السياسي.

2- السنن السياسية في التجربة التاريخية للرسول: من بحث الأحكام إلى بحث الهوية

إن السنّة في سياق تجربة الرسول التاريخية هي القواعد والقوانين، المستنبطة من المثال التاريخي والتطبيقي للإسلام، كما نزّله العليم الحكيم

على رسوله الكريم، وبلاغتها وقوتها البيانية تكمن في التفصيلات الواقعية لهذا المثال، وأدلتها التاريخية. وبالتالي، كلما كنا أكثر اطلاعًا على هذه التفصيلات، انتفعنا بها أكثر.

أنجز الرسول واقعًا سياسيًا نموذجيًا وملهمًا للمسلمين من بعده. وتحايثُ تفصيلات هذا الواقع وتكمنُ في ثنايا حوادثه المكثفة مجموعة من قوانين هذا النموذج وسننه، من شأن اكتشافها والعمل بها إضفاء الصفة الإسلامية على التجارب الإسلامية مهما اختلفت وتباينت الأزمنة والأمكنة، الشيء الذي يجعل التجربة النبوية على الرغم من تاريخيتها حقلًا غنيًا بالسنن التي تستوجب الاتباع والاقتداء، وهذا النوع من السنن يوسع مفهوم العبادة ويغنيها، بحيث ينقل المسلم من التعبد بالجزئي في تجربة الرسول إلى التعبد بالكلي فيها[117].

كان هاجس القدامى حين درسوا تجربة الرسول التاريخية بحث الأحكام، والتحكم في مصادرها، وتقنين التعامل معها. وفي هذا السياق اضطروا إلى تديين جزء مهم من التاريخ الذي علق بنص هذه التجربة، وإنكار طبيعتها التاريخية، بينما هاجسنا - نحن - اليوم هو البحث عن الهوية الإسلامية التي ضعفت في خضم الجري وراء الأحكام الجزئية. ومن مقتضيات هذه الوجهة الجديدة من الناحية المعرفية التناول الكلي والموضوعاتي لتجربة النبوة والرسالة، والاجتهاد من أجل ربط التفصيلات بعضها ببعض، بدل التركيز على الجزئيات منفصلة ومنفردة، أو بعبارة مجملة الاعتراف بالطبيعة التاريخية لتجربة الرسول.

إن العودة إلى تجربة محمد في كتاب يتعلق بالدولة الإسلامية لا تهدف إلى التعرف إلى حكم هذه المؤسسة في الإسلام، والفقهيات المرتبطة بها، وما شابه ذلك، وإنما الهدف منها اكتشاف هوية هذه المؤسسة في المنظور الإسلامي الخاص.

---

(117) ربما ينشأ عن عدم التفريق بين مفهوم السنّة كما أقره المحدثون والأصوليون ومن سار على نهجهم، وبين مفهومها كما حاولنا بلورته في هذه الدراسة قدر واسع من الالتباس، وستبدو معه بعض أفكارنا متناقضة ومتضاربة، وبالتالي لا بد من توضيح أن السنّة في فهمنا هي معنى كلي يستفاد من التجربة التاريخية للرسول، بينما السنّة لدى غيرنا هي معنى جزئي يكمن في تفصيلات حياة الرسول.

إن قراءة تجربة الرسول التاريخية ليست ممارسة عشوائية فاقدة للمنهج، ومكتفية بالرؤية، بل هي قراءة منهجية، تعتمد «أصول فقه جديدة»، مختلفة عن المنظومة الأصولية التقليدية. ومن أبرز عناصر هذه القراءة بعد اختيار موضوعها، العمل على تكوين رواية تاريخية متكاملة ومنسجمة عن الموضوع تتيح للقارئ استنتاج السنن المنهجية للنموذج النبوي.

توفيرًا للوقت والجهد، سنغضّ الطرف عن الكلام النظري في هذه العناصر، وسنكتفي بالنموذج التطبيقي الذي سنحاول تقديمه في الفقرات التالية بحثًا عن الفكرة السياسية في الإسلام.

ثالثًا: أصول الحكم في الإسلام
(الفكرة السياسية في القرآن وتجربة الرسول التاريخية)

القرآن الكريم خطاب الله عز وجل للإنسان عن طريق رسوله الكريم (ﷺ)، وهو بذلك كتاب دين، قصده الأول والأساس هو الهداية، وتحقيق الغاية من وجود الإنسان على وجه الأرض وهي التعبد. وبهذا المعنى، لا يحتاج القرآن الكريم والدِّين إجمالًا إلى سياسة (دولة)، كي يسودا وتتحقق مقاصدهما وغاياتهما في الأفراد والجماعة، ولكن السياسة تحتاج إلى الدِّين لتعزيز مشروعيتها، وبناء صدقيتها، والارتقاء بممارساتها عن الأنانيات الفردية أو الطائفية أو الحزبية. ولهذا كان النبي واضحًا - ومنذ البداية - مع قومه، فهو ليس زعيمًا سياسيًا، ولا يتطلع إلى ذلك، ولم يكن في بداية الأمر بحاجة إلى الدولة للتمكين لرسالته، لكن تزايد أتباعه، مع تقدم الدعوة، وتجمّعهم في حيز جغرافي محدد إلى جانب عناصر سكانية أخرى غير مؤمنة، اقتضيا شكلًا من أشكال الإدارة السياسية، يمكن اعتباره جنين «الدولة الإسلامية» قبل وضعه ونموه، ذلك أن أتباع الدِّين الجديد ليسوا كائنات روحانية تمشي فوق الأرض، بل هم أناس منغمسون في الحياة المادية بما هي تزاوج وتكاثر وفلاحة وتجارة وحرف، أفرزوا شيئًا فشيئًا جملة من المصالح تداخل خلالها الدنيوي بالديني.

إن فكرة الدولة والسياسة عمومًا في هذا السياق التاريخي هي تطور

موضوعي وضرورة تاريخية اقتضتها الأحوال الجديدة للجماعة الإسلامية في المدينة، وليست مطلبًا دينيًا يوجد في أصل الدِّين، وبالتالي ليست ضرورة دينية وإنما هي ضرورة تاريخية، وبهذا الاعتبار كانت السياسة في حاجة إلى الدِّين كحاجة الاقتصاد والنظام الاجتماعي إليه، لتوافق عقيدة الجماعة وتنسجم معها من جهة، وتتخلق من جهة ثانية. فالقرآن المدني في أجزاء مهمة منه صورة ملموسة لتديين السياسة على عهد النبي، أو تخليقها. كما أن تمام الدِّين وكماله الذي تؤكده آيات القرآن الكريم يقتضيان وجود مبادئ كلية ومطلقة في نص الكتاب تمد السياسة بالدِّين. وتُعتبر تجربة الرسول التاريخية في هذا الاتجاه تجسيدًا موضوعيًا ونموذجيًا لهذه المبادئ التي تعكس رسالية الإسلام في موضوع الدولة، والتي تجلى خلالها منهج الرسول في تديين السياسة وممارسته لها. وسنحاول في ما يلي القيام بقراءة مختصرة في المتن المرجعي، وفي حدود ما يسمح به المقام، بغية استخلاص أهم هذه المبادئ.

تسجل المصادر التي اعتنت بتجربة الرسول وسيرته في المدينة أهم الحوادث والمواقف التي وقفها عليه السلام من موقع القيادة السياسية. وقد عكست هذه الحوادث بجلاء هوية الكيان السياسي الجديد، وأصول اجتماعه السياسي. ومن أهم ما تناقله أصحاب السِّيَر والإخباريون في هذا الباب، والذي لم ينل حظه من الاهتمام من طرف الدارسين، ما تعلق بنشأة العلاقة السياسية بين الرسول (القائد السياسي) من جهة، وجماعة المؤمنين به (المواطنين) من جهة ثانية. وقد ظهرت هذه العلاقة الجديدة بوضوح على هامش عدد من الحوادث، ولا سيما ما تعلق بالغزوات والحروب، وبعض الاتفاقات والعهود التي أبرمها الرسول مع المسلمين وغيرهم (بيعة العقبة، وبيعة الرضوان، والصحيفة، والحديبية...).

إن العلاقة السياسية الناشئة بين الرسول وأتباعه في المدينة كانت تختلف كثيرًا عن علاقتهما الإيمانية، ويظهر هذا الاختلاف في اتسام الرابطة الإيمانية بالتسليم والطاعة والخضوع لشخص النبي، بينما اتسمت العلاقة السياسية بالشورى والحوار والتشارط والتعاهد... إلخ، وهو ما جعلنا ننظر إلى هذه

الأخيرة في دولة الرسول باعتبارها علاقة تعاقدية، مدنية، قوامها بلغة العرب ومعهودهم البيعة، ونسمو بها إلى درجة السنّة الكلية، وسنحاول في ما سيأتي بيان هذا الأمر.

أمّا من ناحية القرآن المدني الذي واكب هذا الظهور السياسي للرسول، فقد تناول قضايا وجوانب مختلفة من حياة الجماعة. ويكفي للوقوف على هذا الترابط بين القرآن وحياة الجماعة مراجعة بعض السور المدنية؛ فعلى سبيل المثال تناولت سورة البقرة التي نزلت آياتها في المدينة، عددًا من قضايا المجتمع المديني، من ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمْ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى﴾[118]، و﴿الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾[119]، و﴿وَلا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[120]، و﴿الطَّلاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾[121]، و﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنْ الرِّبَا إِنْ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾[122].

إن هذه الآيات وغيرها كثير - التي تحتاج إلى بحث مستقل - تكشف عن كليات الرسالة المحمدية وجوهرها الإنساني الذي فاض على الحقل السياسي وأثّر في مرجعياته. ومن هذه الكليات التي احتفى بها النص المدني كليتا العدل والمعروف. وجميع الآيات التي نزلت في المدينة مواكِبة لأحوالها الاقتصادية والاجتماعية انتصرت لهاتين القيمتين/ المبدأين، واهتمت بعناصر الهشاشة في المجتمع، كالمنهزم في حرب الثأر أو المطالبة بالدم؛ والمرأة؛ واليتيم... إلخ.

(118) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية 178.
(119) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية 180.
(120) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية 188.
(121) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية 229.
(122) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية 278.

العدالة قبل الإســلام - وتحديدًا في الفقه الجاهلي - هي شريعة القوي وحُكْمُه؛ فعلى ســبيل المثال، لم يكــن القصاص في القتلى عــادلًا قبل نزول الإســلام (فلا يؤخذ قتيل بقتيل، ولا رجل برجل، ولا امرأة بامرأة... إلخ)، بل كان القوي يفرض شــروطه، كأن يُقتل الحر بالعبد، والرجل بالمرأة، فنزل قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى**﴾[123]، لينهي هذا التفاوت غير العادل بين أبناء المجتمع الواحد والدِّيــن الواحد[124]. وفــي اليتامى نزلت أحكام عــدة تعالج العادات الظالمة التي كانت سائدة، كقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَــيَصْلَوْنَ سَــعِيراً**﴾[125]، فعَدَلَ المتصرفون في أموال الأيتام - بهذا الحكم - عن اســتغلال ميراث الأيتام[126]. وفي موضوع المرأة، كان الرجال يطلّقون النساء مرات عديدة، ومن دون حد، فكان الرجل، وقبل انتهاء عــدة المرأة المطلقــة يراجعها، ثم يطلقها، وهكذا، الشــيء الذي كان يســبب للمرأة ضررًا نفســيًا واجتماعيًا عظيمًا[127]، فنزل حكم الله إنصافًا للمرأة ﴿**الطَّلاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَــاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْــرِيحٌ بِإِحْسَانٍ**﴾[128]. ومن ثم، فالتشريعات المتعلقة بالقصاص وقضايا الأموال والربا والطلاق... إلخ، منظورًا إليها من جهة ســياقها التاريخي، كان الغــرض منها تكريــس العدالة، وتنمية المعروف (الخير الإنساني).

تأســس الاجتماع السياسي الإســلامي الذي أشــرف عليه الرسول على ثلاثة مبادئ رئيســة، وهي على التوالي: البيعة (التعاقــد) والعدل والمعروف، وســنحاول في الفقرات التالية تفصيل هذه المبادئ، والاســتدلال على قوتها المرجعية في مجال الدولة في الإسلام.

(123) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية 178.

(124) أبو الحســن علي بن أحمد الواحدي، **أســباب النــزول**، تحقيق كمال بســيوني زغلول (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991)، ص 52-53.

(125) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية 10.

(126) الواحدي، **أسباب النزول**، ص 73-74.

(127) الواحدي، **أسباب النزول**، ص 81.

(128) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية 229.

1 - البيعة

إن البيعة من المفاهيم المؤسِسة في الفكر السياسي القرآني[129]، فهي أصل العلاقة السياسية بين الرسول الإمام (القائد السياسي) والمسلمين (المواطنين)، وهي علاقة متأخرة النشأة مقارنة بالعلاقة الإيمانية التي كانت تنشأ بمجرد الدخول في الإسلام وإعلان الشهادتين. ويعضد هذا الرأي ممارستها - أولًا - مع مسلمي المدينة، في العقبة (الأولى والثانية). والجدير بالذكر أن هذه الحاضرة ستشهد بعد مدة قصيرة ميلاد أول كيان سياسي إسلامي. وهذا لا يعني عدم وجود علاقة سياسية للنبي بأتباعه، قبل البيعة، ولكنها أصبحت أكثر بروزًا مع هذا المفهوم.

البيعة من الناحية اللغوية هي «الصفقة على إيجاب البيع، وعلى المبايعة والطاعة [.......]، وفي الحديث أنه قال: ألا تبايعوني على الإسلام؟ هو عبارة عن المعاقدة والمعاهدة كأن كل واحد منهما باع ما عنده من صاحبه وأعطاه خالصة نفسه، وطاعته، ودخيلة أمره»[130].

يظهر من الناحية اللغوية أن طبيعة العلاقة السياسية التي أنشأها الوحي وجسّدها الرسول الإمام في علاقته بالمواطنين المسلمين هي طبيعة تعاقدية، يمنح فيها كل طرف الآخر «ما عنده»، بتعبير ابن منظور. لكن هل حافظ مفهوم البيعة من الناحية الاصطلاحية وفي السياق التداولي القرآني على مدلوله التعاقدي وأضاف إليه، أم ألغاه لمصلحة علاقة أخرى خضوعية، أضعفت معنى التعاقد في مفهوم البيعة على مستوى العلاقة السياسية بين النبي والمؤمنين به؟ ثم هل لوقائع البيعة ونصوصها دلالة تشريعية تتجاوز زمان النبي (ﷺ) إلى زماننا هذا، أم لا؟

نطرح بين يدي هذه الإشكالية الفكرية والسياسية جملة من الأسئلة

---

(129) نقصد بالفكر السياسي القرآني، الفكر السياسي المبني على التفسير السياسي لعدد من آيات القرآن.

(130) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 8، ص 26.

التاريخية التي من شأن الجواب عنها مساعدتنا في بلوغ المراد؛ فمتى نشأت هذه العلاقة؟ وما هي أسباب نزولها؟ وما هو محتوى التعاقد الذي تضمنته؟ وكيف تلقّاها العقل الإسلامي وتفاعل معها في زمان النبي وبعده؟

وردت البيعة في القرآن الكريم في ثلاث مناسبات مدنية: الأولى والثانية في سورة الفتح، والثالثة في سورة الممتحنة. يقول تعالى في سورة الفتح: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْراً عَظِيماً﴾ (الآية 10). وجاء فيها أيضًا: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحاً قَرِيباً﴾ (الآية 18). وفي سورة الممتحنة قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئاً وَلا يَسْرِقْنَ وَلا يَزْنِينَ وَلا يَقْتُلْنَ أَوْلادَهُنَّ وَلا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (الآية 12).

جميع هذه المناسبات وأسباب النزول تشير إلى التعاقد والتعاهد الذي تم في الحديبية في عام 6هـ بين الرسول والمؤمنين به، بعدما بلغه خبر كاذب يفيد مقتل سفيره إلى قريش عثمان بن عفان الذي كان النبي قد أرسله إلى قومه لطمأنتهم وإخبارهم أنه ما جاء لقتالهم ولكن جاء زائرًا ومعتمرًا فقط.

عاقد الصحابة رسول الله في هذه البيعة على الموت، وفي رواية على الصبر، وفي رواية أخرى على عدم الفرار، في مقابل الجنة. وكان عددهم نحو 1500 رجل في قول، و1400 في قول ثانٍ. قال الطبراني (360هـ) في تفسير الآية العاشرة من سورة الفتح: «إن الذين يبايعونك يا محمد بالحديبية على أن لا يفروا، إنما يبايعون في ذات الله، ليس أنت المراد بذلك، بل المراد به القيام بعبادة الله. وقيل: المراد بذلك أنهم باعوا الله أنفسهم بالجنة»[131].

أمّا في السيرة فتردُ البيعة في مناسبتين متقدمتين تاريخيًا على بيعة الرضوان

(131) الطبراني، التفسير الكبير، موقع التفاسير.

التي شهدتها الحديبية؛ **الأولى** في أثناء وفود طائفة من أهل يثرب في موسم الحج إلى مكة، ولقائهم بالرسول ومبايعتهم له، وتُعرف هذه البيعة ببيعة العقبة الأولى (بيعة النســاء). يقول عبادة بن الصامت، أحد أعضاء هذا الوفد، عن هذه البيعة: «بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسـلم على بيعة النساء، وذلك قبل أن تفترض علينا الحرب، على أن لا نشـرك بالله، ولا نسـرق، ولا نزني، ولا نقتل أولادنا، ولا نأتي ببهتان نفتريه من بين أيدينا، وأرجلنا، ولا نعصيه في معروف، فإن وفيتم فلكم الجنة...»[132]. أما المناسبة **الثانية** فكانت عند وفود حوالى سبعين رجلًا من الأنصار في موسم الحج إلى مكة، واجتماعهم إلى رسول الله في العقبة مرة ثانية، فقال لهم عليه السـلام: «تبايعوني على السـمع والطاعة، في النشاط والكسل، والنفقة في العسر واليسر، وعلى الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وأن تقولوا في الله، لا تخافون في الله لومة لائم، وعلـى أن تنصروني، فتمنعوني إذا قدمت عليكم مما تمنعون منه أنفسكم، وأزواجكم، وأبناءكم، ولكم الجنة»[133].

إن البيعة بسياقاتها التاريخية المختلفة التي تتضح من خلال أطوار السيرة النبوية وأسـباب النزول، هي شكل أولي للعلاقة السياسـية بين النبي وجماعة المؤمنين التي أخذت هي الأخرى في التحول إلى جماعة سياسية بعد أن ارتفع عددهـا؛ فقبل هذه العلاقة وهذا الطـور لم يكن المؤمنـون بحاجة إلى مبايعة الرسول، فالاعتراف به رسولًا من عند الله كافٍ للتأثر بدعوته، فهو الملقي وهم المتلقون، ولا تلزمهم العقيدة الجديدة ببرنامج سياسي يعالج علاقاتهم الداخلية أو الخارجية، والقرآن المكي الذي يخلو من هذه المعاني أكبر شاهد على هذا.

يُعتبر معنى التعاقد أساس هذه العلاقة السياسـية الجديدة والمبتكرة التي دل عليها لفظ البيعة، وكان الرسـول أكثـر الناس وعيًا بهـذا المعنى؛ فعندما تصاعدت نذر الحرب بين المسـلمين وقريش قبيل بـدر، وأصبحت المواجهة وشـيكة، التفت الرسـول إلى الأنصار طالبًا رأيهم فيها، مستحضرًا نص البيعة التي جمعته بهم في العقبة، فهم حين بايعوه، قالوا له: «إنا برآء من ذمامك حتى

---

(132) البخاري ومسلم.

(133) رواه أحمد في مسنده.

تصل إلى ديارنـــا، فإذا وصلت إلينا فأنت في ذمتنا نمنعـــك مما نمنع منه أبناءنا ونساءنا»، فخشي النبي من أن تجعل الأنصار من هذا الكلام ذريعة لعدم نصرته والخروج معه لملاقاة قريش في بدر، وذلك لكون البيعة تشـــترط على الأنصار نصرة الرسول على من دهمه في المدينة، فعمد إلى مشاورتهم[134].

من الأمثلـــة التاريخية الأخرى الدالة على المضمـــون التعاقدي للبيعة في عهد النبي ما قام به وفد ثقيف حين عزم على الإسلام في السنة التاسعة للهجرة؛ إذ جاءوا النبي وفاوضوه مفاوضة شاقة وصعبة قبل أن يبايعوا. فقد سألوا النبي أن يدع لهم الطاغية (اللات) ثلاث سنوات، فسنة، فشهر، فأبى الرسول، وسألوه أيضًا أن لا يهدموا طاغيتهم بأيديهم، فأجابهم إلى ذلك عليه الســـلام، وسألوه كذلك أن يعفيهم من الصـــلاة فرفض، وقال: «وأما الصلاة، فإنه لا خير في دين لا صلاة فيه»، واستمرت هذه المفاوضة بين ثقيف ومحمد مدة من الوقت، قبل أن يبايعوا ويعلنوا الإسلام، ويكتبوا كتابًا ضمّنوه بنود هذا الاتفاق[135].

البيعة مؤشـــر من بين مجموع على انتقال «الإيمان» من مجرد قضية قلبية وتصرفات تعبدية تهم نفـــس المؤمن، إلى قضية سياســـية تاريخية تترتب عنها التزامات تجـــاه جماعة المؤمنين، وتراعي مصالح الدعـــوة والمجتمع الجديد. وقد ظهر هذا الانتقال بشـــكل كثيف وقوي فـــي المدينة، فالقـــرآن المكي لم يخاطب المؤمنين بشكل صريح، ومعظم نداءاته كانت بلفظ «**يأيها الناس**»، كما أنه لم يفرض عليهم فرائض وحدودًا، خلافًا للقـــرآن المدني الذي تغْلب على نداءاته عبارة «**يأيها المؤمنون**». وقال بعض المتقدمين في هذا المعنى مشيرًا إلى الطريق القياسي (العقلي) لتمييز المكي من المدني: «وكل سورة فيها فريضة أو حد فهي مدنية»[136].

---

(134) أبو محمد عبد الملك بن هشـــام، **الســـيرة**، ط 3 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1990)، ج 2، ص 258.

(135) ابن هشام، **السيرة**، ج 4، ص 182-183.

(136) السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج 1، ص 108.

مــن الدلائل الأخرى التــي تعزز هذه الدلالــة في البيعة: الشــروط التي انعقدت بها أول الأمر في مكة قبل حدث الهجرة،؛ فقد اشترطت على المؤمنين الجدد من الأنصار شــروطًا «سياســية» مرتبطة بالحياة الجماعية[137]، قبل أن يقرها **القرآن الكريم**، ولم تكتفِ بشرط التوحيد والإقرار بنبوة محمد (ﷺ).

عكس بعض تفصيلات المفاوضات بين الرســول والأنصار التي وصلتنا، وخصوصًا في بيعة العقبة الثانية، المحتوى السياســي للبيعة؛ فقد كان الأنصار يدركون المضاعفات السياسية لهذا التعاقد مع الرسول؛ فمن جهة سيؤدي إلى توتر علاقتهم بمواليهم مــن اليهود في المدينة، وهو ما عبّــر عنه اعتراض أبي الهيثم من الأنصار في أثناء المفاوضات بقوله: «إن بيننا وبين الرجال حبالًا، وإنا قاطعوها (يعني اليهود)، فهل عسيت إن نحن فعلنا ذلك ثم أظهرك الله أن ترجع إلى قومك وتدعنا؟»، فطمأنه رســول الله قائلًا: «بل الدم الدم، والهدم والهدم، أنا منكــم وأنتم مني، أحارب من حاربتم، وأســالم من ســالمتم»[138]. كما أن قريشًا كانت هي الأخرى تدرك جيدًا الأبعاد السياسية لمبايعة الأوس والخزرج للنبي وتأثيرها البالغ في العلاقات السياســية بين المدينــة ومكة؛ فبعدما انتهى إليها خبر هذا الاتفاق، جاءتهم قريش صباحًا فقالوا لهم: «يا معشر الخزرج، إنه قد بلغنا أنكم قد جئتم إلى صاحبنا هذا تســتخرجونه من بين أظهرنا، وتبايعونه على حربنا، وإنه والله ما من حي من العرب أبغض إلينا، أن تنشب الحرب بيننا وبينهم، منكم»[139].

صفوة القول: إن البيعــة بصيغها المختلفة في العقبة الأولى، والثانية، وفي الحديبية (بيعة الرضوان)، وبعد فتح مكة، كشفت عن وظيفة أخرى من وظائف الرســول هي وظيفة الإمامة السياســية، وتجلى ذلك بوضوح في تغير شروط البيعة واختلافها، في اتســاق تام مع الأوضاع والملابسات التاريخية المحيطة بكل واحدة؛ فالبيعة الأولى اقتصرت تكاليفها على الوحدانية وتطبيق الشــريعة

(137) انظر ما قلناه سابقًا عن شروط البيعة.

(138) ابن هشام، **السيرة**، ج 2، ص 89.

(139) المصدر نفسه، ج 2، ص 94.

(عدم السرقة والزنى وقتل الأولاد)، بينما غلبت على الثانية الهواجس الأمنية، إذ كانت قبيل الهجرة النبوية إلى يثرب، فقد ألزمت الأنصار بالنصرة والنفقة. أمّا بيعة الرضوان في الحديبية، فألزمت الرجال بالقتال والصمود، والنساء بالعفاف وعدم السرقة. وبعد فتح مكة استقرت صيغة البيعة على ثلاثة شروط: الإسلام والجهاد والخير. روى مسلم في صحيحه أن مجاشع بن مسعود السلمي قال: جئت بأخي أبي معبد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الفتح، فقلت يا رسول الله بايعه على الهجرة، قال: «قد مضت الهجرة بأهلها»، قلت بأي شيء تبايعه قال: «على الإسلام والجهاد والخير»[140].

إن الانتماء إلى الجماعة الإسلامية ما عاد يكفي فيه الإقرار بالشهادتين وتوحيد الخالق، بل أضيفت إليه حمولات اجتماعية واقتصادية وعسكرية. وقد أشارت البيعات المختلفة إلى هذا التحول. ومن تداعيات هذا التطور في علاقة الرسول بالمؤمنين ظهور فئة اجتماعية جديدة في المجتمع الإسلامي المديني، تقر ظاهريًا بالعلاقة الإيمانية لكنها نازعت في العلاقة السياسية، وهي فئة المنافقين الذين أظهروا الإسلام وأقروا بالنبوة، ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾[141]. فالظاهر من السياقات القرآنية المختلفة التي تعرضت لهذه الفئة الاجتماعية أن إشكالاتها مع الرسول والجماعة الإسلامية كانت سياسية في الأساس، أو على الأقل ظهرت في مواقف سياسية وعسكرية، ولا أدل على ذلك ممّا سجله القرآن بخصوصها؛ فقد أثبت القرآن قول عتبة بن ربيعة وناس معه من المشركين يوم بدر[142]: ﴿إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ غَرَّ هَٰؤُلَاءِ دِينُهُمْ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[143]. وفي غزوة الأحزاب شكك المنافقون في بشائر الرسول، وسجل قولهم[144]: ﴿وَإِذْ يَقُولُ

---

(140) رواه مسلم، كتاب الإمارة، باب المبايعة بعد فتح مكة على الإسلام والجهاد والخير.

(141) **القرآن الكريم**، «سورة المنافقون،» الآية 1.

(142) جلال الدين السيوطي، **لباب النقول في أسباب النزول** (بيروت: المكتبة الثقافية، 2002)، ص 128.

(143) **القرآن الكريم**، «سورة الأنفال،» الآية 49.

(144) السيوطي، **لباب النقول**، ص 206-207.

الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلاَّ غُرُوراً﴾[145]. وفي غزوة بني المصطلق، بعد نزاع بين أعرابي وأحد الأنصار، تدخل عبد الله بن أبي مهددًا المهاجرين ومعه جماعة، وقد أثبت القرآن بعض قولهم[146]: **﴿هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لا تُنْفِقُوا عَلَى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى يَنْفَضُّوا وَلِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لا يَفْقَهُونَ﴾**[147].

نكتفي من تجربة الرسول التاريخية بقصة حاطب الذي تخابر مع أعداء رسول الله وأنبأهم بعزم الرسول على الخروج إلى مكة، من خلال كتاب بعث به مع امرأة متوجهة إلى مكة، فأخبر النبي بخبره، وبعث في إثر هذه المرأة كلًا من علي والزبير بن العوام. وبعد افتضاح أمر حاطب، دعاه الرسول وقال له: «يا حاطب ما حملك على هذا؟، فقال: يا رسول الله أما والله إني لمؤمن بالله ورسوله، ما غيرت ولا بدلت، ولكني كنت امرءًا ليس لي في القوم من أصل ولا عشيرة، وكان لي بين أظهرهم ولد وأهل، فصانعتهم عليهم. فقال عمر بن الخطاب، يا رسول الله، دعني فلأضرب عنقه، فإن الرجل قد نافق[148]. فالنفاق في تداول الصحابة ليس مسألة إيمان فحسب، ولكنه بالإضافة إلى ذلك موقف سياسي منحاز إلى الفئة الكافرة، أو متردد في القبول بالمقتضيات السياسية للانتماء، وكثير من المسلمين في بداية الدعوة آمنوا بالنبي ولكنهم في الوقت نفسه نافقوه سياسيًا، لمصالح مختلفة.

إن ما يؤكد هذا التطور في علاقة النبي بأتباعه ما يُذكر في أسباب نزول قوله تعالى **﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾**[149]، فقد نزلت في بعض العرب ادعوا الإيمان ولم يتحققوا بمقتضياته، فمن ناحية أرادوا الاستفادة من ميزات الإسلام، وفي

---

(145) **القرآن الكريم،** «سورة الأحزاب،» الآية 12.

(146) أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن: والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان،** تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، 24 ج (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006)، ج 20، ص 504-505.

(147) **القرآن الكريم،** «سورة المنافقون،» الآية 7.

(148) ابن هشام، **السيرة،** ج 4، ص 39.

(149) **القرآن الكريم،** «سورة الحجرات،» الآية 14.

مقدمتها تأمين أموالهم وأنفسهم، ومن ناحية ثانية رفضوا تحمّل التكاليف العسكرية لهذا الانتماء، وعلى رأسها الجهاد[150].

في السياق نفسه تُعتبر ردة عدد غير قليل من قبائل العرب بعد وفاة النبي خروجًا سياسيًا على أبي بكر وليس خروجًا من الإسلام؛ فقد «جاءته وفود العرب مرتدين يُقرّون بالصلاة، ويمنعون الزكاة»[151]؛ ففي منظورهم كانت الصلاة تحيل إلى الدِّين بمعناه الضيق (العقيدة)، بينما الزكاة كانت تحيل إلى السياسة، وهم لم يبايعوا خليفة رسول الله، وإنما بيعتهم كانت لمحمد، وبالتالي فهم غير ملزمين من الناحية السياسية بأي شيء اتجاه الحاكم الجديد أبي بكر. ويعضد هذا ما رواه الطبري في رواية أخرى، أن عمرو بن العاص حين عودته من عمّان بعد وفاة النبي نزل عند قرة بن هبيرة، فلما أراد الرحلة خلا به قرة، فقال له: «يا هذا إن العرب لا تطيب لكم نفسًا بالإتاوة، فإن أنتم أعفيتموها من أخذ أموالها فستسمع لكم وتطيع؛ فإن أبيتم فلا أرى أن تجتمع عليكم»[152].

البيعة في السياق القرآني وتجربة الرسول التاريخية آلية منهجية وإجرائية، تشكّلت عبرها الجماعة الإسلامية ككيان سياسي، واستمد منها الرسول جزءًا من مشروعيته السياسية. ومن أهم ما تتميز به هذه الأداة مقارنة بغيرها هو استنادها إلى مبدأ التعاقد الذي جعل طرفي العلاقة أحرارًا في القبول والرفض مبدئيًا، ثم أتاح لهم إمكانية التفاوض على الشروط، وهو ما جعلها علاقة تبادلية فيها حظ الرئيس وحظ المرؤوس. وتتجلى هذه الخصائص بوضوح من خلال ملابسات وحيثيات التجربة النبوية، أكان في بيعة العقبة الأولى والثانية، أم في بيعة الحديبية، أم في غيرها من الأمثلة.

لم يكن النبي مجبرًا على بناء علاقته بأتباعه وأصحابه على هذا النحو وبهذه الطريقة، وهم الذين صدقوه وآمنوا برسالته، ولكنه كان من خلال هذا

---

(150) السيوطي، **لباب النقول**، ص 242-243، والقرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج 19، ص 420-421.

(151) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 2، ص 253.

(152) المصدر نفسه، ص 263.

الاختيار يضع قاعدة ذهبية للشرعية السياسية في المجال الإسلامي، فالحاكم أو الإمام في التصور القرآني والنبوي لا يستمد شرعيته من روابط النسب والقبيلة، أو السطوة وقانون القهر والغلبة، ولكن مصدر شـرعيته تعاقد حر وإرادي بينه وبين جماعة المسلمين، يلتزمون بموجبه بالسـمع والطاعة وتنفيذ بنود العقد، وهو الآخر يلتزم لهم بما ألزموه. وفي هذا المقـام لا بد من الانتباه إلى الفرق بين الرسـول وغيره؛ فلم يكن ممكنًـا ولا لائقًا إلزام النبي بشـيء وهو حامل الرسالة والمسـتأمن على الوحي وعليه يَنزل، أما مع غير النبي فالأمر مختلف، والواجب يقتضي المبايعة الحقيقية وليست الشكلية.

من الاعتراضات التي يدفع بها البعض في هذا السياق، أن البيعة مجرد أداة لبناء شرعية سياسية ظرفية، ومحدودة في الزمان والمكان، ولا تتحمل كل هذا الثقل الدلالي، إلى درجة نجعلها أصلًا للشرعية السياسية في الإطار الإسلامي. لكن الواقـع ومجريات الأمور تؤكد خـلاف ذلك، فالذين بايعـوا النبي كانوا يدركون جيدًا أن التزاماتهم تتجاوز المـكان واللحظة التي بايعوه فيها، وتطوق أعناقهم ما حيوا، ويتجلى هذا في ردات فعل كثيرة في أثناء بيعة أبي بكر أو في حروب الردّة.

2 - العدل

إن العدل من المبادئ السياسية الأساسية التي تفرض نفسها على المتلقّي السياسي للقرآن والسـنّة، فالآيات والأحاديث التي تتحدث عنه كثيرة ومتنوعة السـياق، ويمكن اعتباره مـن مقاصد السياسـة وغاياتها السـامية في «الدولة الإسـلامية». وسـنحاول في ما يلي، واعتمـادًا على القرآن وتجربة الرسـول التاريخية، بيان الهوية الإسلامية لمفهوم العدل.

يقول ابن منظور في لسـان العرب: «العدل ما قام في النفس أنه مستقيم، وهو ضد الجـور [.......]، والعدل الحكـم بالحق»[153]. وتتناسـل المعاني

---

(153) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 11، ص 430.

والمبانـــي من هذا الجـــذر، لكنها مهمـــا اختلفت تدور على معنى الاســـتقامة والتوســـط والاتزان والتماثل. بناء عليه، فإن الفدية عـــدل، باعتبارها جزاء عن مخالفـــة تُعتبر طغيانًا وتجاوزًا للحـــد، تعيد التوازن إلى المذنـــب. قال تعالى: **﴿وَاتَّقُوا يَوْماً لا تَجْـزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَـيْئاً وَلا يُقْبَلُ مِنْهَا عَـدْلٌ وَلا تَنفَعُهَا شَـفَاعَةٌ وَلا هُمْ يُنصَرُونَ﴾**[154]. والشـرك - أيضًا - عدل، فالمشركون جعلوا لله ندًا ومقابلًا، قال تعالى: **﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّـمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾**.[155] ومن مرادفات العدل التي ترد في لسان العرب وغيره القســـط. قال ابن منظور: «وأقسط في حكمه عَدل، فهو مقسط»[156]، والمقسط من أسماء الله الحسنى.

السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق هو: هل بقي العدل في الاستعمال الشرعي الإسلامي (القرآن والسـّنة) في حدود المعنى اللغوي، أم تجاوزه إلى مفهوم ومعنى اصطلاحي وسّع المدلول اللغوي وأضاف إليه؟ بعبارة أخرى، ما حقيقة الاستقامة والتوســـط والاعتدال والاتزان والتماثل في الخطاب الشرعي (القرآن والسنة)؟

وردت كلمة العدل واشـــتقاقاتها المختلفة في مواضع مختلفة من القرآن الكريم، غير أن أشد هذه المواضع صلة بالسياسة قوله تعالى: **﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَـا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَـمِيعاً بَصِيراً﴾**[157]، وقوله تعالـى: **﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾**[158]، وقوله تعالى: **﴿وَضَرَبَ اللَّـهُ مَثَلاً رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهُّ لا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ**

---

(154) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية 123.

(155) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية 1.

(156) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 7، ص 378.

(157) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية 58.

(158) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية 90.

وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[159]، وقوله تعالى: ﴿وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ﴾[160].

كما أن القسط بمعنى العدل، ورد في مواضع متفرقة من القرآن الكريم، منها قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[161]، وقوله: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾[162]، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوْ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيّاً أَوْ فَقِيراً فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلا تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً﴾[163]، وقوله: ﴿سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئاً وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾[164].

ورد العدل في القرآن الكريم - خلافًا للمبدأ السالف (البيعة) - في أكثر من آية مكية، ولم يتأخر نزوله في القرآن حتى المدينة، ولا يرتبط سياقه ارتباطًا واضحًا بحيثيات سياسية وتاريخية ملموسة كما هو الشأن بالنسبة إلى البيعة، ومن ثم فدلالته الدينية أكبر كثيرًا من دلالته السياسية، وهو رهان كبير من رهانات الدِّين على مستوى الفرد والمجتمع. وتؤكد هذا الأمر صيغ بعض الآيات التي دعت إليه، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾، وقوله: ﴿أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ

(159) القرآن الكريم، «سورة النحل،» الآية 76.
(160) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية 15.
(161) المصدر نفسه، «سورة الحديد،» الآية 25.
(162) المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآية 29.
(163) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية 135.
(164) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية 42.

﴿وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾، فهذه الصيغ كلية المعنى، حاكمة على غيرها من الآيات والنصوص.

العدل لدى المفسرين الأوائل في قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ هو الإنصاف، والعدل في الأفعال، والتوحيد[165]، وفي قوله ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ الحق، وإعطاء الحقوق لأصحابها، كما يوضح ذلك سبب نزول هذه الآية؛ فقد نزلت أمرًا للنبي بردِّ مفتاح الكعبة إلى أهله بعد أن أخذه منهم في فتح مكة، وكان قد طلبه العباس عم الرسول[166]. وهكذا، فالعدل في التلقّي الأول عن الله تعالى، والذي تمثّله النبي، ثم الصحابة والتابعون من بعدهما، وهو الدِّين بمعناه الشامل: التوحيد وإعطاء الحقوق لمستحقيها والانتصاف للمظلومين بقدر الظلم.

العدل في القرآن الكريم هو ثمرة الإسلام وقيمته المطلقة في مختلف أنحاء المجتمع الثقافية والاقتصادية والسياسية، فرديًا وجماعيًا، ويتجلى في منظومته العقدية والتشريعية والأخلاقية، فحيثما التُزمت قواعدها واحتُرمت تحقق العدل وساد في كيان الأمّة، ولهذا لم يقترن طلبه في القرآن الكريم بأحكام محددة وحوادث معيّنة، بل جاء عامًا وكليًا.

لكن العدل من الناحية السياسية والتاريخية هو ممارسة ثقافية نسبية، ترتبط بخبرة المجتمع وتجربته في الحياة، ويعاني النواقص التي تعتري - في العادة - الممارسة الإنسانية؛ فإذا كان الهدف والغاية السياسية بالنسبة إلى الجماعة الإسلامية هما تحقيق العدل، وتذوق معانيه في مجالات شتى، فإن الثوابت التشريعية قليلة ومحدودة، الشيء الذي يتيح للعقل الإسلامي الاجتهاد الواسع في التشريع وصوغ السياسات الكفيلة بتحقيق العدل. والتراث الفقهي الإسلامي بمذاهبه المختلفة في هذا المنظور هو محاولة بشرية لبلوغ هذه

(165) الطبراني، التفسير الكبير، موقع التفاسير.

(166) المصدر نفسه.

الغاية. وفي هذا السياق تُعتبر السيرة أو تجربة الرسول التاريخية - في جانب منها - ترجمة تاريخية وواقعية للعدل الإسلامي.

إن الأحاديث النبوية الواردة في موضوع العدل لا تختلف في وجهتها ومنحاها عن وجهة القرآن بل تتبعها، وتؤكد طبيعته الكلية باعتباره من مقاصد الدِّين والشريعة في المجتمع. ومن بين أوضح النصوص وأدلّها على هذا المعنى قول الرسول: «إن المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن عز وجل وكلتا يديه يمين الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا»[167]. وقوله أيضًا: «سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله: الإمام العادل، وشاب نشأ في عبادة ربه [....]» إلى آخر الحديث[168].

غير أن الأبلغ من هذه النصوص التي ترد مجردة عن أحوال نزولها وأسباب ورودها، هو أحكام النبي وسيرته العادلة، أو تجربته التاريخية، فمن شأن تحليلها وكشف مظاهر العدل الملموسة، وتجسيداتها المحسوسة، بيان الطبيعة التاريخية والثقافية لمفهوم العدل في الإسلام.

أمّا في ما يتعلق بالأحكام أو الفصل في المنازعات، فلم يكن الرسول مفارقًا للتجربة الحياتية لأهل مكة والمدينة، بل كان ينزع إلى مفاصلتها والتبرؤ منها باعتبارها حياة جاهلية، ولكنه في كثير من الحالات والأمثلة أقر أحكامًا جاهلية، وعدَّل أخرى انسجامًا مع روح الإسلام والدِّين الجديد؛ ففي الجنايات مثلًا تبنّت الشريعة الإسلامية - تقريبًا - جميع أنواع الأحكام التي كانت سائدة في المحيط الإسلامي قبل البعثة من صلب، ورجم، وجلد، وقصاص، ودية، وتغريب، وتعزير... إلخ، وإنما وقع الاختلاف في ربط الجناية بالعقوبة الملائمة وقدرها[169].

---

(167) رواه مسلم، **كتاب الإمارة**، باب فضيلة الإمام العادل.

(168) رواه البخاري، أبواب صلاة الجماعة، باب من جلس في المسجد ينتظر الصلاة.

(169) للوقوف على تفصيلات هذا التقاطع بين «الفقه» الجاهلي والشريعة الإسلامية، يراجع: علي، **المفصل في تاريخ العرب**، ج 5، ص 579-600.

كما أن الرسول حكم أحكامًا في بعض القضايا، ثم نقضها في أحوال أخرى، وقضى بخلافها، وهو ما اعتبره بعض أهل الحديث والأصول تعارضًا أو تناقضًا. من ذلك على سبيل المثال حكم الحضانة ولمن تجب، وحكم قتل المسلم بالذمي، وحكم القصاص في الجروح؛ ففي الحضانة روى أبو داود في سننه «أن امرأة قالت يا رسول الله إن ابني هذا كان بطني له وعاء، وثديي له سقاء، وحجري له حواء، وإن أباه طلقني، فأراد أن ينتزعه مني، فقال لها رسول الله: أنت أحق به ما لم تنكحي». وفي واقعة أخرى تتعلق بحضانة ابنة حمزة (ﷺ) وتنازع علي وجعفر وزيد في أمرها، قضى النبي بالحضانة لخالتها، وقال: «الخالة بمنزلة الأم». وفي خبر آخر رواه أبو هريرة وصححه الترمذي جاء فيه أن النبي خيَّر غلامًا بين أبيه وأمه[170].

في مسألة قتل المسلم بالذمي روي أن النبي «أتى برجل من المسلمين قتل معاهدًا من أهل الذمة فقدم رسول الله (ﷺ) المسلم وضرب عنقه، وقال: أنا أولى من وفى بذمته»[171]. وهناك حكم آخر للنبي في هذه المسألة حدث به علي (ﷺ) جاء فيه: «لا يقتل مسلم بكافر»[172]. ودرءًا لهذا التعارض البيّن شكك بعض العلماء في صحة الحديث الأول، بينما اعتبره البعض الآخر منسوخًا[173].

أمّا في القصاص، فيحكى أن النبي أمر بعدم تنفيذ القصاص في الجروح حتى تبرأ، ويروى في الوقت نفسه حديث آخر تمسك به بعض أهل العلم استجاب فيه النبي لطلب جريح بالقصاص في الحال ممّن جرحه[174].

كما تتضمن تجربة الرسول أمثلة متعددة للعدل النبوي، تساهم - إلى

(170) محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **زاد المعاد**، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998)، ج 5، ص 387.

(171) رواه أبو داود في مسنده، باب الديات في المسلم يقاد بالكافر.

(172) رواه البخاري، **كتاب الديات**، باب العاقلة.

(173) الهمذاني، **الاعتبار في بيان الناسخ والمنسوخ من الآثار**، ص 188-190.

(174) المصدر نفسه، ص 192.

جانب الأدلة الأخرى من القرآن والحديث - في إلقاء الضوء على المفهوم الإسلامي للعدل، ومن هذه المواقف تسويته في الدية بين بني قريظة وبني النضير، بعدما كان «قتلى بني النضير، وكان لهم شرف، يؤدون الدية كاملة [....]، وبنو قريظة كانوا يؤدون نصف الدية»[175]، فقد أبطل النبي من خلال هذا الحكم هذا التفاوت غير العادل، ولم يمنعه من ذلك تعلّقه بأهل ديانة أخرى. وفي غزوة الغميط بعث الرسول بخالد بن الوليد بعد الفتح إلى بني جذيمة من كنانة، داعيًا لهم ومرغبًا في الإسلام وليس مقاتلًا. وبعد أن وثق به القوم وألقوا سلاحهم، غدر بهم خالد، وقتل عددًا منهم، ولمّا وصل الخبر إلى رسول الله تبرأ من فعل خالد، وبعث في إثره عليًّا بن أبي طالب ومعه مال، فأدى لهم دماءهم كاملة وما أصيب لهم من الأموال، وترك لهم بقية المال الذي كان معه، احتياطًا لرسول الله[176]. فالنبي اعتبر نفسه مسؤولًا عن هذا الحادث، فبادر، وبسرعة، إلى معالجة هذا الخطأ، وإرضاء بني جذيمة بأداء دياتهم كاملة، ويُعتبر هذا التصرف من أرقى مظاهر العدل في تجربة الرسول.

إن النبي (ﷺ) وهو يجاهد من أجل إقامة أركان العدل الإسلامي نهج نهجًا إصلاحيًا، استخدم فيه المواد الأولية التي بين يديه ومفردات الثقافة القانونية العربية في عهده، المتعددة المصادر، وتعامل مع الأوضاع والأحوال بكل مرونة وبحسب ما تقتضيه، ولم يعمد إلى تجاوز الأعراف والتشريعات التي كانت سائدة بين العرب إلا ما خالف العدل. والوعي بالطبيعة الإصلاحية للهدي النبوي في هذا المجال يصوّب نظرنا على تجربة الرسول التاريخية للرسول والعديد من قضاياها، ويتيح لنا إمكانية حسم بعض إشكالاتها. كما أن الغفلة عن هذه الحقيقة أوقعت، وما زالت توقع، الكثيرين في أغلاط جسيمة، تستنزف اليوم طاقة المسلمين الفكرية والاجتماعية. ولعل أبرز مظهر من مظاهر هذا الغلط هو التعامل مع السنّة التشريعية على أنها ثوابت دينية فوق الزمان

---

(175) ابن هشام، السيرة، ج 2، ص 208.

(176) المصدر نفسه، ص 72.

والمكان، لا يكتمل الإسلام إلا بها، ومن تركها وفرّط فيها فقد فرّط في الدِّين، الأمر الذي يعرّض صاحبه للاتهام في العقيدة.

من الناحية العلمية، نشأ عن هذا الغلط قسط وافر من العلم أضنى رواده، وهو علم درأ التعارض بين النصوص الحديثية التشريعية، باستخدام آليات التأويل والنسخ والتخصيص والجمع، لحل التناقضات ودرء التعارضات؛ ففي هذا المنظور ليس هناك تعارض، ولا نسخ في ما ثبت من السنّة والكتاب، وإن الإشكالية الخطِرة التي نحتاج إلى جرأة في مستوى التحديات التي يواجهها الإسلام والمسلمون اليوم توجد في أصول الشافعي التي أوقعتنا في هذا المأزق الذي لا مخرج منه إلا بتفكيكها، وإخضاعها للنقد والتحليل التاريخي، وأساس ذلك كله إعادة فهم الأصلين، أي الكتاب والسنّة.

إن الذي يقع أمامنا في موضوع العدل، ويعلو على الزمان والمكان، هو كلية العدل الذي تؤكده النصوص القرآنية وتجربة الرسول التاريخية، وتتعاضد على إقامته، وليس التفصيلات التشريعية التي يقع معظمها وراءنا، والتي تؤكد كل الدلائل من داخلها أو في محيطها (أسباب النزول والورود) طابعها التاريخي والثقافي. ومعلوم أن النص (قرآن، حديث) يفقد الكثير من قوّته وسلطته إذا ثبتت صلته بتاريخ مضى.

انطلاقًا ممّا سبق، ومن خلال معاينة موضوعية لتجربة النبي في الحكم في المدينة، يتأكد لنا الطابع المبدئي لعنصر العدل في الجماعة السياسية الإسلامية، بحيث يقف خلف وأمام جميع التشريعات الثقافية والقانونية التي صدرت في «دولة المدينة». ولعل أقوى دليل على هذا ما دعت إليه «الصحيفة» في أكثر من بند من إقرار القسط والعدل بين المؤمنين بعضهم مع بعض من جهة، وبينهم وبين اليهود من جهة ثانية[177]، وهو بهذا الموقع وهذه الطبيعة ليس تشريعًا معيّنًا، أو موقفًا محدّدًا، بل هو مواقف ونظم وتشريعات وتصرفات...، توفق

---

(177) ابن هشام، السيرة، ص 143-144.

في إصابة الوسط ولا تميل إلى جهة معيّنة، وهو ما يولّد أحاسيس الرضى في صفوف المعنيين.

الجدير بالذكر في هذا السياق أن الوسط الذي يترتب عنه العدل وسط معنوي يتحدد بحالة التكافؤ في الأحاسيس النفسية بين الطرفين المتعارضين أو المتخاصمين أو المختلفين، ولا يتحدد بحالة التكافؤ المادي أو الرياضي الذي يعني نقطة تقع على المسافة نفسها من طرفيها. ولعل أبرز مثال لهذا المعنى هو حكم «للذكر مثل حظ الأنثيين» في الإرث؛ فهو حكم عادل بهذا الاعتبار المعنوي الذي يتعلق باعتبارات أخرى مادية معقولة مرتبطة بكلية النظام الاجتماعي في الإطار الإسلامي التاريخي.

من أهم أوصاف العدل الإسلامي التي تميّز بها من غيره من المرجعيات، خروجه عن سلطان القوة ونفوذها، حيث كان الحكم والشريعة في هذه العصور المتقدمة للأقوياء، وبالتالي اصطباغ مفهوم العدل بصبغة أخلاقية، لم تكن معهودة لدى عرب الجاهلية ومن عاصرهم من الأقوام. فقد ارتبط العدل - أول مرة - بنظام معياري، محايد، لا يرتبط بميزان القوة أو بمصالح الأقوياء نسبًا أو مالًا أو عسكرًا... إلخ، بل بشريعة منسوبة إلى الباري تعالى، المتصف بالعدل المطلق.

3 - المعروف

يُعَدّ المعروف من المفاهيم القرآنية الأكثر تعبيرًا عن الوجهة السياسية والدنيوية للاجتماع السياسي الإسلامي وروحه؛ فثراء التجربة السياسية الإسلامية وإنتاجيتها، أكان على مستوى الأفراد أم على مستوى الجماعة، مرتبط بحجم المعروف الذي تشيعه وتنتجه، ذلك أن الوتيرة المتسارعة للحياة، وكثافة القرارات التي تتطلبها، وتفاوت حظوظ العلم بين الناس، تجعل من المعروف مرجعًا أساسًا من مراجع السلوك في المجتمع الإسلامي وفي متناول مدارك العامة.

من الناحية اللغوية «العرف، والعارفة، والمعروف واحد: ضد النكر، وهو

كل ما تعرفه النفس من الخير وتبسأ به (تأنس وتألف به) وتطمئن إليه». وقيل أيضًا: «هو اسم جامع لكل ما عرف من طاعة الله والتقرب إليه والإحسان إلى الناس، وكل ما ندب إليه الشرع ونهى عنه من المحسنات والمقبحات»[178]. وقيل كذلك «هو ما عُرف حسنه شرعًا وعقلًا»[179].

يرد المعروف في القرآن الكريم في مواضع كثيرة وفي سياقات متباينة، ومن أشدها صلة بالسياسة قوله تعالى: **﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾**[180]، وقوله عز وجل: **﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾**[181]، وقوله سبحانه: **﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾**[182]. فالمعروف في الاستعمال القرآني، وكما يبدو من خلال هذه الآيات، لفظ جامع لمعاني الدِّين المختلفة، العقدية منها والأخلاقية والمعاملاتية، فهو التوحيد والإيمان، والتزام الأوامر، واجتناب النواهي، والإحسان، والفضائل... إلخ[183]. وممّا يختص به هذا المفهوم، مقارنة بغيره من المفاهيم القرآنية، هو سعته الكبيرة وقابليته للشحن الدلالي بحسب ظروف الزمان والمكان، وواجبات الوقت المستجدة؛ إذ يكون المعروف في المقام الأول هو التوحيد في بيئة مشركة، وقد يكون هو الكرامة أو الجهاد في بيئة أخرى، وهكذا، وتتجلى هذه الخاصية عند مقارنة مذاهب المفسرين في تفسيره.

أمّا في تجربة الرسول التاريخية، فيدل كثير من أحاديث النبي على أولوية

---

(178) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة عرف.

(179) خالد السبت، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** (الرياض: منشورات المنتدى الإسلامي، [د. ت.])، ص 25.

(180) **القرآن الكريم**، «سورة الحج،» الآية 41.

(181) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية 71.

(182) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية 110.

(183) انظر التفاسير المختلفة في موقع التفاسير.

هذا المبدأ في المجتمع الإسلامي، ومن أبرزها قوله: «إن للإسلام صوى ومنارًا كمنار الطريق، منها أن تؤمن بالله ولا تشرك به شيئًا، وإيقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضـــان وحج البيت والأمر بالمعروف والنهي عـــن المنكر»[184]. وفي الجامع الصحيح جاء عن رســـول الله: «أحب الأعمال إلى الله الإيمان بالله، ثم صلة الرحم، ثم الأمر بالمعـــروف والنهي عن المنكر، وأبغض الأعمال إلى الله الإشراك بالله ثم قطيعة الرحم»[185].

المعروف في الاستعمال النبوي - وانطلاقًا من النصوص السابقة - يعني جميع أعمال الخير التي دل الشرع أو العقل عليها؛ فلفظه عادة ما يحاول حصر ما لا يحصـــر من معاني الخير في التجربة الإنســـانية، ثم يأتـــي عقب واجبات وفرائض شرعية كالصلاة والزكاة والصوم.

لفظ المعروف مقارنـــة بغيره من الألفاظ منفتح دلاليًـــا على معاني الدِّين والدنيا. فالمعروف ليس دينيًـــا دائمًا وحصريًا، بل يتســـع كذلك لمعاني الدنيا ومعروفها مثل الخير الاقتصادي والاجتماعـــي...، وإذا قارناه بالمصلحة تفوّق عليها وجاوزها، أمن حيث مرجعيتـــه القرآنية المتينة والواســـعة، أم من حيث جمعه معاني الدِّين والدنيا، في حين أن المصلحـــة مفعمة بالمادي والدنيوي، ومؤيداتها النصية أقل عددًا مقارنة بالمعروف.

من الانحرافات التاريخية التي دخلت على فهـــم المعروف والأمر به في الفكر الإسلامي قديمًا، وتبعهم في ذلك كثير من المعاصرين:

- **التنظير الاحتجاجي**: لقد تلقّى سلف هذه الأمّة الأمر بالمعروف ولقّنوه باعتباره شـــكلًا من أشـــكال الاحتجاج على الآخر، المفـــارق للذات داخل المجتمع الإسلامي، أكان فردًا أم جماعة، وغفل عن الذات وعيوبها، وتجلى هذا بوضوح في تركيز الفقهاء على فقهيات «الأمـــر» باعتباره فعلًا احتجاجيًا موجّهًا إلى الغيـــر، وإهمالهم جنس المعروف، فالغزالـــي (ت 503هـ) على

(184) رواه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة؛ 333.

(185) **الجامع الصحيح**، 166، ذكره الألباني وحسنه.

سبيل المثال في **إحياء علوم الدِّين** وتحديدًا في كتاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، لم يتطرق في أبوابه الأربعة إلى تعريف المعروف وبيان مظاهره، واكتفى في الباب الرابع بالإشارة إلى جملة من المنكرات المألوفة في باب العادات من قبيل منكرات المساجد، ومنكرات الأسواق كربط الدواب على الطريق واستضرار المارة...، ومنكرات الحمامات، ومنكرات الضيافة، ومنكرات المال...[186] التي تتعلق بها في الغالب جملة الأحكام الشرعية بمراتبها المختلفة. وإذا حاولنا تعريف المعروف بضده انطلاقًا من اجتهاد الغزالي جاز القول: إن المعروف هو ما دلت عليه الشريعة في شمولها في العادات والعبادات وما ظهر من العقيدة.

كما أن عبد الرحمن بن أبي بكر الحنبلي الدمشقي (ت 856هـ) في كتاب **الكنز الأكبر من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، لم يبتعد كثيرًا عن منهج الغزالي، وقصر حديثه في التعريف على فصل صغير، انطلاقًا من قوله تعالى في سورة لقمان: **﴿يَا بُنَيَّ أَقِمْ الصَّلاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنْ الْمُنكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الأُمُورِ﴾**[187]، لم يتجاوز فيه المعاني الشائعة بين أنداده، حيث جعل المعروف طاعة الله والمنكر معصيته، وركز جهده على بيان فقهيات الأمر وآدابه [188].

هذا التطور في تلقّي المعروف - نقصد المدلول الاحتجاجي - وإن كانت تسمح به صيغ وروده في القرآن والسنّة، ومهدت له الأوضاع التاريخية والسياسية التي مرت بها الأمّة المسلمة، فإنه بالتأكيد يسمح لنا بتلقٍ آخر للمعروف أكثر أصالة، ويسلم من الآفة الاحتجاجية التي خالطته منذ عصر التدوين تقريبًا.

---

(186) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين** (سماراغ، إندونيسيا: مطبعة كرباطة فوطرا، [د. ت.])، ج 2، ص 302-336.

(187) **القرآن الكريم**، «سورة لقمان،» الآية 17.

(188) عبد الرحمن بن أبي بكر بن داود الصالحي، **الكنز الأكبر من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تحقيق مصطفى عثمان صميدة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1996)، ص 63.

- **اعتبــاره واجبًا كفائيًا**: يُعتبــر الأمر بالمعروف لدى معظــم الفقهاء من فروض الكفاية، وهذا النوع من الفروض يتعلق عــادة بمصالح دينية أو دنيوية كالأذان وصلاة الجنازة والجهاد وإنقاذ الغريق وطلب العلم، ويتســم بالظرفية والطابع المؤقت في أغلب الحالات من جهة، وباستحالة قيام عموم المكلفين بها بصورة متزامنة، أو يكفي فيها التزام البعض بها من جهة ثانية. يقول القرافي في **الفروق** في شــرح قاعدة: «الفعل على قســمين: ما تتكرَّر مصلحتُه، وما لا تتكرَّر»: «هذه القاعدة هي سرّ ما يُشــرَع على الكفاية، وما يُشرَع على الأعيان: تكرار المصلحة وعــدم تكرارها، فمَن علِم ذلك علم مــا هو الذي يكون على الكفاية، وما هو الذي يكون على الأعيان في الشريعة»[189].

انقســم العلماء في مسألة ما يســقط به التكليف في الواجب الكفائي إلى قسمين، ففريق قال السبب قيام البعض به، وفريق قال «لعدم حكمة الوجوب». وقد عبّر الزركشي عن هذا الرأي في **البحر المحيط** على النحو التالي: «وقولهم: ويســقط بفعل البعْض فيه تجوُّز؛ فإنَّ علَّة الســقوط بالحقيقة هــي انتِفاء علَّة الوجوب لا لفِعْل البعض، لكن لما كان فعل البعض سببًا لانتفاء علَّة الوجوب نسب السقوط إليْه تجوُّزًا»[190].

السؤال الذي يطرح في هذا السياق، هل المعروف أو الأمر به هو من هذا القبيل؟ ألا يُعتبــر تصنيفه ضمن الواجبات الكفائية خطأً جســيمًا في الاجتماع السياسي الإسلامي؟

المعروف بمفهومه القرآني المنفتح على تطورات الزمان وتقلّبات التاريخ، وكما حاولنا بيانه ســابقًا، لا يمكن أن يكون كفائيًا، ولا تصدق عليه شــروطه كما بيّنها الفقهــاء، فهو من جهة مصلحة دائمة دينيــة ودنيوية لا يحدها الزمان ولا المــكان، وهو كذلك علــة دائمة وحاضرة حضور الإنســان فــي الحياة؛

---

(189) شهاب الدين القرافي، **الفروق** (بيروت: طبعة عالم الكتب، [د. ت.])، ج 1، ص 116.

(190) أبو عبد الله محمد بن بهادر الزركشــي، **البحر المحيط** (الكويــت: طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، [1988])، ج 1، ص 244.

فالمعروف وصف لازم للنشاط الإيجابي للإنسان المسلم على الصعيد الفردي والجماعي، ومن ثم فاحترام الوقت واستثماره، وتقديس العمل، وأداء الصلاة في وقتها، والإنتاجية في العمل، وأداء الواجب، والاهتمام بالأسرة، ومساعدة الآخرين... إلخ، كلها وجوه للمعروف. بناء عليه، يكون حكمه - كمفهوم كلي ومجرد، بقطع النظر عن تفصيلاته وأمثلته العينية- واجبًا عينيًا وفرضًا أساسًا من فروض الإسلام.

إن مشكلة المعروف في الفكر الإسلامي التي جعلت منه مجرد واجب كفائي يعني قلة من الناس، هي ربطه من ناحية بين أمثلة دينية محدودة في الزمان أو المكان أو في كليهما، واستنباطه منها من ناحية ثانية، وفي المقابل أهمل معظم وجوه ومظاهر الفعالية الحضارية للإنسان المسلم، الاقتصادية والثقافية والسياسية والاجتماعية. وقد ترتب عن هذا الفهم الضيق للمعروف تضخم تطبيقاته الدينية على حساب التطبيقات الحضارية الأخرى، وبالتالي إضعاف المرجعية الدينية للفعل الحضاري في المراحل المتأخرة من التاريخ الإسلامي.

- **تخصيصه بخطة إدارية:** أُوكلت مهمة الأمر بالمعروف تاريخيًا إلى طائفة من الناس، تكوّنت في أغلبها من الفقهاء تحت مسمّى الحسبة، وهي خطة إدارية وصيغة عامة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. يقول بن عثمان الجرسيفي في رسالته بشأن الحسبة: «وحقيقتها على الجملة أمر بمعروف ونهي عن منكر»[191]، وسمِّي القائم بهذه المهمة المحتسب. ويُعتبر هذا التطور ترجمة إدارية وسياسية للحكم الكفائي الذي ارتبط به الأمر بالمعروف في الفكر الإسلامي، وتكريسًا - أيضًا - لبُعده الاحتجاجي. ومن السلبيات الأساسية التي نجمت عن هذا الاحتكار الإداري لممارسة الأمر بالمعروف:

• إعفاء عموم المجتمع - باستثناء طائفة المحتسبين - من مسؤولية الأمر به، بحيث تحول إلى وظيفة إدارية لها أهلها القائمون عليها.

(191) عمر بن عثمان بن العباس الجرسيفي، «رسالة في الحسبة،» في: **ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب**، تحقيق ليفي بروفنسال (القاهرة: المعهد العالي الفرنسي للآثار الشرقية، 1955)، ص 119.

• إفقار دلالته بقصرها على «أبواب من الدِّين، من الفرائض والسنن، ومن عمل الأبدان والصناعات، وممّا يعيش منه الإنسان»[192].

• غلبة النهي عن المنكر على الأمر بالمعروف.

من المقومات الأساسية للأمّة المسلمة، وشرط وجود بالنسبة إليها وانتساب الفرد إلى الأمّة، ما هو متعلق بمساهمة هذا الفرد في تنمية المعروف وإشاعته، وهو من الواجبات الضرورية التي تتحقق بها المواطنة الإيجابية في الأمّة المسلمة بالنسبة إلى المسلم وغيره. كما أن الدينامية التاريخية للجماعة الإسلامية وتطورها - أيضًا - مرتبط بإتمارها بالمعروف، وبالتالي كان المعروف، وما زال، من الناحية السياسية من القواعد والمبادئ الأساسية للكيان السياسي الإسلامي[193].

إن القوائم الثلاث التي بسطنا فيها القول في الصفحات السابقة (البيعة والعدل والمعروف) تشكّل ضرورات الاجتماع السياسي الإسلامي وأسس توازنه من جهة، وموارد الشرعية السياسية لأي نظام سياسي في المجال الإسلامي من جهة ثانية. وتُعتبر تجربة الدولة الإسلامية منذ ظهورها في المدينة وإلى يومنا هذا محاولة تاريخية وبشرية للاستواء على هذه القوائم الثلاث، وتحقيق الغاية منها. وبالتالي، مهما اختلفت التجسيدات المادية والهياكل الإدارية والمساحة الجغرافية، فإن جوهر انتساب أي تجربة سياسية إلى الإسلام مرتبط بمدى حضور هذه المبادئ الثلاثة.

الإشكالية التي ستصحبنا في الفصول اللاحقة بعد هذا التأسيس النظري، تفصح عنها الأسئلة التالية: ما هي المحددات الموضوعية للكيان السياسي

(192) ابن عبدون، «رسالة في القضاء والحسبة،» في: **ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب**، ص 21.

(193) نلفت القارئ إلى أنه في أثناء إعداد هذا الفصل من هذا الكتاب، لم تكن النسخة العربية للكتاب الضخم لمايكل كوك (2009) في شأن «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، قد صدرت بعدُ، ولهذا لم نتمكن من الاعتماد عليها، غير أن هذا النقص لم يؤثر - في تقديرنا - في الغاية من هذه الدراسة ونتائجها، والحال أن المصادر التي اعتمدناها تكفينا لبناء الأفكار والأحكام والاستنتاجات التي رمنا الاستدلال عليها.

الإسلامي في تطوره التاريخي؟ وما هو شكل حضور المبادئ/ الأصول الثلاثة؟ وكيف واكب العقل السياسي الإسلامي التطور التاريخي للدولة الإسلامية؟

خاتمة: الحق في القراءة

أردنا من خلال هذا الفصل الذي اخترنا له من العناوين «الإسلام وأصول الحكم» تقديم قراءة سياسية جديدة لمصادر الإسلام الأساسية (القرآن وتجربة الرسول التاريخية)، تنأى بالعقل السياسي العربي عن عدد من المفاهيم الكلاسيكية التي استُهلكت على نطاق واسع بين مفكري السياسة في المجال العربي، وتسعى في الآن نفسه لإيجاد تسوية فكرية لإشكالية الشرعية الأخلاقية للدولة الإسلامية الحديثة، وهي الإشكالية التي يختصرها الصراع السياسي بشأن «الإسلامية» بين الإسلاميين وغيرهم.

نظرًا إلى رغبتنا القوية في تجسيد استقلالية هذه القراءة منهجيًا ومعرفيًا، وقفنا طويلًا مع مسألة المنهج، وحاولنا إظهار أصالة اختياراتنا، وصفتها الاجتهادية، وأنها شيء مختلف عن مناهج القدامى والمحدثين التي لم تساعد عمليًا في حل الإشكالية السياسية المزمنة في الوطن العربي.

إذا كان لا بد من التذكير في هذه الخاتمة بأهم الخلاصات، فيمكن القول، وباختصار شديد:

- إن مناهج قراءة القرآن الكريم التي راجت على نطاق واسع في العالم العربي في الفترة المعاصرة، تأرجحت بين موقفين رئيسين: **الأول**، يستعيد إنجاز الأوائل، ويجمد على تفسيرهم وفهمهم، الشيء الذي يحول بين القرآن والعصر، وينال من رساليته؛ **والثاني**، يحكم على القرآن حكمًا تاريخانيًا، ويمعن في إغراقه في لحظة الرسالة وتفصيلاتها التاريخية، وهو ما يؤدي إلى إخراج النص من العصر.

إذا كانت النتيجة التي تؤول إليها القراءتان - وبغضّ النظر عن استراتيجية كل منهما- هي نقض رسالية القرآن، والطعن في شرعية استمراره حاكمًا بيننا،

فإن تغيير هذا المآل غير ممكن، إذا لم نبــادر إلى تجديد فهمنا للقرآن، وإثبات كفاءته في الاتصال بالعصــر. وقد حاولنا خلال هذا الفصل القيام بشــيء من ذلك، معتمدين على مفهوم التخصيص، أي تخصيص فهم المتقدمين بالتاريخ، الذي يشرع الباب أمامنا لممارسة حقنا في الفهم.

- أمّا في ما يتعلق بالسـنّة السياسـية التي اختزلها الكثيرون في الأحكام الجزئية، فإننا حاولنا حصر مفهومها في القوانين والقواعد والأحكام المستنبطة من تجربة الرســول التاريخية، فما نبحث عنه من الناحية السياسية لا يوجد في التفصيلات والجزئيات، وإنما يوجد في الســنن المنهجيــة التي تتيح للجماعة التعبد بالكلي، بدل التعبد بالجزئي.

إن التعامل مع تجربة الرســول السياســية، باعتبارها تجربة راقية لتخليق السياسة والدولة، تنجينا من آفات القراءات الكلاسيكية التي عرضنا لبعضها في ثنايا الفصل، والتي تقع بالضرورة في تديين التاريخ، وذلك من خلال توســيع مفهوم السنّة على حساب التاريخي في تجربة الرسول، الشيء الذي يؤدي إلى صدام بين الطرفين، ويضطر هذا التعارض القراء الكلاسيكيين إلى التدخل لحل الإشكالية من خلال آليتي النسخ والتخصيص.

إن اختلاف أقوال النبي وأفعاله وتقريراته أمر عادي من الناحية التاريخية، بالنظر إلى إنسانية الممارسة السياسية والتاريخية للرسول، غير أن هذا الاختلاف من الناحية الدينية والفقهية يثير إشــكالات لا حصر لهــا، والحل الذي نقترحه لهذه المعضلة هو القراءة الكلية التي حاولنا تطبيقها جزئيًا.

- تنفيذًا لهذه القناعات المنهجية، حاولنا اســتقصاء أصول «الإســلامية» ومبادئها، أو رسالة الإســلام الأخلاقية في المجال السياسي. وانطلقنا في هذا الاستقصاء من مبدأ عام معناه أن الدولة في المجال الإسلامي مقتضى تاريخي لا مقتضى ديني، وأنها هي من تحتاج إلى الدِّين وليس العكس. وقد انتهينا بعد تأمل عميق ورصين في الاجتماع السياســي الإسلامي الأول، في ضوء حقائق القرآن، وتجربة الرســول السياسية، وســننها المنهجية إلى أصول ثلاثة: البيعة والعدل والمعروف، وهي التي يتعلق بها حكم «الإسلامية» وجودًا وعدمًا.



الفصل الثاني

دولة الراشدين وأرخنة الأصول

مقدّمة

تُعتبر مبايعة أبي بكر بالخلافة في سـقيفة بني سـاعدة بعد وفاة الرسـول (ﷺ) عام 11هـ، هي البداية الفعلية للخلافة الراشـدة التي اسـتمرت إلى عام الجماعة (تنازل الحسن لمعاوية) عام 41هـ، وتقدَّر مدتها بنحو 30 عامًا. وقد تداول على الحكم خلال هذه المرحلة أربعة خلفاء، وهم على التوالي: أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب، ويُعَدّ هؤلاء من خيرة صحابة رسول الله، وأشدهم قربًا منه.

علـى الرغم من قصر مـدة الخلافة الراشـدة، مقارنة بمـدد الدول التي أعقبتها، وانشـغالها الكبير بشـؤون الدعوة والفتوح، فإنهـا نجحت في تنزيل الأصول السياسية للإسلام تنزيلًا تاريخيًا، بعد طور التبلور في المدينة المنورة، بقيادة النبي، بل الأكثر من هذا أنها سـاهمت في إتمام المهمة السياسية للنبوة التي بقيت بحاجة إلى البُعد التاريخي، إضافـة إلى البُعد الديني. فإذا كان النبي بيّن أصول الاجتماع السياسـي الإسـلامي ومبادئه، وأقرّها عمليًا، استنادًا إلى سلطته الروحية، باعتباره رسولًا من رب العالمين، فإن الخلفاء من بعده امتثلوا لهذه الأصول، وأقرّوها، اسـتنادًا إلى سـلطة سياسـية - تاريخية، وباعتبارهم آدميين، الشيء الذي أدى إلى «أرخنة» هذه الأصول، أي جعلها تاريخية، بعدما كانت في طور النبوة أصولًا دينية صرفًا.

شـهد عصر الراشـدين تطبيقًا واسـعًا لـ «أصـول الاجتماع السياسـي الإسـلامي» (البيعة والعدالة والمعروف)، وتكشـف عن اختلافات وتباينات كبيرة بينها[1]، وهو ما عكـس مرونة هذه الأصول الكبيـرة، وقابليتها للتكيف

---

(1) نلفت القارئ إلى أن القول بالتطبيق الواسـع لأصول الاجتماع السياسـي الإسلامي لا يعني =

مع الأوضاع والأحوال التاريخية المختلفة. فعلى سبيل المثال، تنوعت طرق البيعة وأشكالها بحسب الخلفاء؛ فبيعة أبي بكر اختلفت عن بيعة عمر، وبيعة عمر اختلفت عن بيعة عثمان... إلخ، والشيء نفسه يقال عن العدالة والمعروف في عصرهم، فما دلالة هذه المرونة التي أبانت عنها التطبيقات المختلفة لـ «الأصول»؟

إن اجتهاد الخلفاء الراشدين الحر في تنزيل «أصول الاجتماع السياسي الإسلامي»، ومراعاتهم الشديدة للأحوال المحيطة بهم يدلان دلالة قاطعة على مدنية الممارسة السياسية في الأطوار الأولى من التاريخ الإسلامي؛ فوجود المبدأ الديني في السياسة لم يُعق - قط - إرادة المسلمين المدنية، ولم يمنعهم من تنفيذ اختياراتهم. ويكفي دليلًا على صدق هذا الاستنتاج مطالعة تجربة الراشدين مع «الأصول السياسية»، وهو ما سنحاول القيام به خلال هذا الفصل.

أولًا: الخلافة الراشدة/ الدولة الإسلامية من القرآن إلى السلطان

تمثّل الخلافة الراشدة في الفكر السياسي الإسلامي، ولدى جمهور المسلمين، نموذجًا سياسيًا تامًا، اتصف بجميع صفات الكمال السياسي، وعلى جميع المستويات، إلى حد أنه لا تكاد تجد أحدًا من المتقدمين والمتأخرين، شكّك في هذا الكمال، أو - على الأقل - تصدى لبيان حدوده وخصوصياته[2]. ولعل السبب وراء هذه النزعة في تصور الخلافة هو ارتكاز أصحابها على

= أبدًا القول ببلوغ الغاية من هذا التطبيق، بل الغرض من ذلك الإشارة إلى التنوّع الذي أتاحه التاريخ لممارسة هذه الأصول/ المبادئ.

(2) لم يكن تمجيد الخلافة خاصية الفكر السياسي الإسلامي الصادر عن الحركات الإسلامية ومفكريها فقط، بل اختص به أيضًا حتى بعض الكتابات السياسية الصادرة عن مفكرين وباحثين أكاديميين غير «إسلاميين» أمثال بلقزيز وعبد المجيد الصغير وأحمد الكاتب... وغيرهم، انظر: عبد الإله بلقزيز، **الفتنة والانقسام**، تكوين المجال السياسي الإسلامي؛ 2، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012)، ص 189؛ عبد المجيد الصغير، **المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة**، ط 2 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010)، ص 83-85، وأحمد الكاتب، **تطور الفكر السياسي السني: نحو خلافة ديمقراطية؛ ملحق حوار خاص مع حزب التحرير** (بيروت: دار الانتشار العربي، 2008)، ص 196.

منسوب العدل الذي تحقق في عصرها، ومناقب الخلفاء، وسيرهم الطاهرة، وخصالهم العليّة التي لا يرقى إليها الشك، وفي المقابل إهمالهم البنى السياسية والمؤسساتية والمنجز «الدستوري».

أدى هذا التصور «الكمالي» لدولة الراشدين - في جميع العصور - إلى إرباك خطوات المسلمين، وتطلعهم إلى «دولة إسلامية حديثة»، واستبد بالعقول والألباب، ومارس عليها إغراء قويًا، لا يقاوم، إلى درجة أن الخلافة الراشدة أمست مثالًا يقع أمامنا، نسعى لتحقيقه، ولا يقع وراءنا، لنستفيد منه. وفي هذا الاتجاه كرست تيارات إسلامية معاصرة كثيرة عملها لاستعادتها وبنائها، باعتبارها أكمل أوجه الدولة تحقيقًا لغايات الوجود الإنساني وكمالاته الدينية والدنيوية.

هل يُعتبر هذا التصور «الكمالي» لدولة الراشدين تصورًا موضوعيًا - تاريخيًا، تؤيده الوقائع وتطورات الحوادث في العقود الثلاثة التي استغرقتها الخلافة الراشدة، أم أنه تصور لاحق، من إنشاء المتأخرين، يعكس ميلًا واضحًا للأسطرة والطوبى؟

إن المسلمين بعد وفاة النبي (ﷺ) وجدوا أنفسهم فجأة أمام مشكلة الخلافة التي لم يواجهوا شبيهًا لها في السابق، ولم يهيئوا أنفسهم - قبليًا - لمواجهتها؛ فمحمد مات ولم يستخلف، ولم يعهد - بوضوح وصراحة - إلى أحد من بعده، الشيء الذي صعّب على الصحابة مأمورية الاستخلاف، وأكرههم على معالجة أمره وبتّه بكل ما أوتوا من حكمة وتعقل، نظرًا إلى الأخطار المحدقة بـ«الجماعة»، في حال التهاون. وقد آلت الخلافة بعد مفاوضات شاقة وعسيرة إلى أبي بكر، ثم عمر من بعده، فعثمان، وعلي، واستغرقت حوالى 31 عامًا، بذل خلالها الخلفاء الراشدون طاقتهم من أجل إرساء قواعد دولة إسلامية قوية، وقادرة على الصمود في وجه العواصف السياسية من جهة، وتأطير الفعالية الحضارية للمسلمين من جهة ثانية.

واجهت الخلافة الراشدة بعد تأسيسها على يد أبي بكر، وإلى نهايتها[3]،

---

(3) انتهت الخلافة بتنازل الحسن لمعاوية عن الخلافة عام 41هـ، وسمّي هذا العام عام الجماعة.

مجموعة من المشـكلات والصعوبات، يتعلق معظمها بالفراغ السياسي الكبير الذي خلفه غياب الرسول والمحاولات «المسـتحيلة» لتعويضه، الشيء الذي جعل الخلافة الراشـدة منذ بيعة أبي بكر وإلى عام الجماعة مشروعًا انتقاليًا من الدولة النبوية إلى الدولة المدنية (التاريخية).

حاول الخليفة أبـو بكر ومن جاء بعده تقديم أنفسـهم للناس أنهم مجرد مستأمَنين على إرث النبوة وشرعيتها السياسـية، وأقصى غاياتهم حسْن الاتباع والسير في الرعية سير الصالحين. غير أن هذا التعريف للخلافة والخليفة أوقع رئيس الدولة (الخليفة) بعد مدة وجيزة من تولّيه في جملة من المآزق السياسية، كان أخطرها مأزق الشرعية السياسية؛ فمحمد كان يأمر فيطاع، باعتباره نبيًا أولًا وأخيرًا، وبالتالي كانت جُل قراراته السياسية يختلط فيها الدِّين بالدنيا[4]. أمّا أبو بكر ومن جاء بعده من الخلفاء، فكانوا يلتمسـون الطاعة من الرعية باعتبارهم خلفاء للرسول في الدنيوي، بعد انقطاع الديني بوفاة الرسول[5].

كان الصحابة، وفـي مقدمتهم الخلفاء الراشـدون، مدركيـن هذه النقلة النوعية في الاجتماع السياسي الإسلامي، ويدل على ذلك ما انتهى إلينا من آثار تتعلق بهذا الموضوع منسـوبة إلى الرعيل الأول، ومن أشـهرها وأبلغها دلالة، خطاب أبي بكر الصديق بعد تولّيه الخلافة، وقـد جاء فيه: «يا أيها الناس، إنما أنا مثلكم، وإني لا أدري لعلكم سـتكلفوني ما كان رسـول الله صلى الله عليه وسـلم يطيق؛ إن الله اصطفى محمدًا على العالمين وعصمه من الآفات، وإنما أنا متبع ولست بمبتدع، فإن اسـتقمت فتابعوني، وإن زغت فقوموني»[6]. ومن ثـم، كان الخليفة أبو بكر يـدرك جيدًا الفرق الكبير بين وضـع النبي ووضعه، وعلى هذا الإدراك تأسسـت - باكرًا - مدنية الدولة الإسـلامية، على مستوى

(4) إن فقه السـنّة والتمييز بين تصرفات النبي (ﷺ) الذي ظهر في ما بعد على مسـتوى أصول الفقه وغيره، قائمان على أساس التداخل بين معاني الدين والدنيا في سنّة النبي.

(5) هشام جعيط، الفتنة: **جدلية الدين والسياسة في الإسـلام المبكر**، ترجمة خليل أحمد خليل، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 2008)، ص 42.

(6) أبـو جعفر محمد بن جريـر الطبري، **تاريخ الأمـم والملوك** (بيـروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 2، ص 244-245.

الوعي أولًا، ثم الواقع ثانيًا، وبالتالي انقطعت الشرعية الدينية (الرسالة) للحاكم أو الإمام بانقطاع النبوة، ومباشـــرة بعد وفاة النبي، وبقيت فقط الشرعية المدنية (الدنيوية) القائمة على حاجــات ومصالح موضوعية توحّد جميع المنتســبين إلى الدولة، وتعتبر حوادث السقيفة وحروب الردّة والتمرد على عثمان توترات حاسمة، جرى على أساسها بناء هذه الشرعية الجديدة، حيث تبدو المشكلات التي واجهتهــا الخلافة في هذا الطور الانتقالي مناســبات وأســبابًا موضوعية سانحة لاستكمال بناء مشـــروع الدولة من جهة، وتجسيدًا لتاريخية الانتقال من دولة الرسول إلى دولة المسلمين من جهة ثانية، حيث أمست الحلول والأجوبة التي اســتقر عليها اختيار الأمة، طوعًا أو كرهًا، العمود الفقري لمفهوم الدولة الإسلامية مستقبلًا.

يرجــع معظم الحوادث/ المشــكلات التــي عرفتها الخلافة الراشــدة - وخصوصًا تلك المتعلقــة بالردّة والبيعة (شــرعية الخليفــة) والطاعة وعدالة الخليفة... إلخ. - إلى ســببين رئيســين: **الأول** مقاومة الثقافة السياسية القبلية، وإصرارها على العودة بعد أن غيّبتها النبوة؛ **والثاني** الغياب شــبه الكلي للسلطة القهرية على مســتوى بنية الدولة وعمرانها السياســي، حيــث اكتفى الخلفاء بالســلطة الأخلاقية في تدبير الشأن الداخلي، أسوة بالرســول، ومن ثم يرجع جانب كبير من معاناة دولة الراشــدين وتأخر نضجها السياســي والمؤسساتي إلى تغليب القبيلة على الدولة، وغياب الســلطة القهرية، ولا أدل على ذلك من النهاية المأساوية لثلاثة من الخلفاء الراشدين الذين قضوا غيلة.

1 - القبيلة في مواجهة الدولة حرب الردّة نموذجًا

بعد وفاة الرسول مباشــرة، وتولية أبي بكر الخلافة، انفعلت دنيا الإسلام انفعالًا شديدًا، وتزلزلت الأرض تحت أقدام الخليفة، وبدأ عدد من العرب في أنحاء متفرقة من الجزيرة يعلن عصيانه للخليفة الجديد، ويمتنع عمّا كان يقدمه للرســول. وتعارف المؤرخون وأصحاب السِّــير على تقديم هذا الاضطراب السياسي العظيم الذي أصاب الأمّة على أنه ردّة دينية وخروج من الإسلام بعد

وفاة النبي، والسؤال الذي يطرح في هذا السياق - بعد العودة إلى نصوص المتقدمين - هو: هل الردّة التي واجهها الخليفة أبو بكر خروج عن الدِّين أم خروج على الدولة؟

إن أهم مظهر من مظاهر الردّة اشتهر ذكره بين المؤرخين وغيرهم، ويتساوى الناس في إدراكه، هو امتناع فئة واسعة من العرب عن أداء الزكاة للخليفة أبي بكر بعد وفاة النبي، من دون أن يتركوا بقية الفرائض التي فرضها عليهم الإسلام، أو يطعنوا في نبوة محمد. ومن ثم، فإن الردّة من هذه الناحية مفهوم ملتبس وغير دقيق؛ فهي لم تكن ردّة شاملة وكلية عن الإسلام، كما ينطبع في الذهن بالوقوف عند لفظها، بل كانت بوجه عام، ردة جزئية، تروم التخلص من الأعباء المالية التي فرضها الإسلام[7].

إن هذا الرجوع الجزئي عن الإسلام، ولا سيما عن الركن المالي منه، على أهميته الدينية والإيمانية، كان مغزاه السياسي كبيرًا، فالعرب برفضهم أداء الزكاة بعد تولّي أبي بكر الخلافة، دشنوا عودة سريعة إلى القبلية، وتخلوا - عمليًا - عن إطار الدولة الذي أسسه النبي. فقد كانت الصدقات الركن الوحيد من بين أركان الإسلام الخمسة الذي يتجلى عنده مفهوم الدولة ككيان سياسي، ويقتضي تدبيرها سلطة وجهازًا فوق القبيلة، في حين لا تتطلب بقية الأركان ذلك.

كان العمال المبعوث بهم من طرف الخليفة إلى القبائل والأمصار، والذين يجسدون الدولة هم أساسًا عمال الصدقات[8]. كما أن الزكاة كانت المورد الأساس للدولة الذي يسمح لها بالقيام بوظائفها الرئيسة الفوق - قبلية،

---

(7) كان الفرق واضحًا لدى الصحابة ومن في حكمهم بين الردّة الشاملة التي تجسدت في رجوع بعض القبائل عن الإسلام جملة، والردة الجزئية التي اقتصرت على رفض الزكاة. ونرجح أن أغلب المرتدين كانوا من الصنف الثاني. ولعل طلب عمر من أبي بكر في الترفق في معاملة المرتدين كان يعني هذا الصنف بالدرجة الأولى، انظر: أكرم ضياء العمري، **عصر الخلافة الراشدة: محاولة لنقد الرواية التاريخية وفق مناهج المحدثين**، ط 6 (الرياض: مكتبة العبيكان، 2009)، ص 401.

(8) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 352.

وخصوصًا تجهيز الغازي وسد الثغور، وذلك بتصرفها - «في سبيل الله» - في السهم الذي نصت عليه آية الزكاة، الشيء الذي جعل من تحصيل الزكاة في بداية خلافة أبي بكر قضية حيوية واستراتيجية بالنسبة إلى الدولة الإسلامية، وأساس استمرارها ودوامها.

إن الصلة بين رفض الزكاة والتقهقر نحو القبيلة ليست مجرد فرضية نظرية، القصد من طرحها اختبار صدقيتها وإغناء النقاش، بل هي صلة موضوعية وتاريخية يشهد لها أكثر من دليل[9]؛ فالمصادر التاريخية العربية التي وصلتنا تحفل بالأدلة والوقائع التي تبرهن على هذا التقهقر[10]؛ فبعد ظفر أبي بكر بالخلافة مباشرة، جاءته وفود العرب، باستثناء قريش وثقيف[11]، مرتدة تقر بالصلاة وتمنع الزكاة[12] بحيث «لم يكن العنصر الديني في صفائه هو الذي يضايقهم تمامًا، بل كان يضايقهم البُعد الدَّولي بشكل أشد، بعد دفع غرامة»[13]. وما لاشك فيه أن موافقة الخليفة على طلب كهذا كانت ستؤدي حتمًا، وبشكل مباشر، إلى قطع الصلة السياسية بين دولة الخلافة والقبائل. وقد ترافقت هذه الصحوة القبلية والحنين إلى سلطان القبيلة مع انبعاث بعض التقاليد الجاهلية،

---

(9) انتبه محمد عابد الجابري إلى دور العامل القبلي في حوادث عصر الخلافة الراشدة، واعتمده في قراءة كثير من التحولات، ومن ذلك - على سبيل المثال - حادث السقيفة وانتقال الخلافة إلى أبي بكر، وانتقال الخلافة إلى عمر ومن جاءوا بعده، وحروب الردّة، جاعلًا منه العامل الرئيس في هذا العصر. ونعتقد أن هذه القراءة عظّمت من شأن العامل القبلي، وأعطته أكثر من حجمه، فإذا كنا - نحن - في هذه الدراسة نوافقه الرأي على حضور النزعة القبلية في هذا العصر، فإننا نجعل هذا الحضور محدودًا ومرتبطًا ببعض الحوادث، وخصوصًا حادث الردّة. كما أن الغلبة في هذا العصر (عصر الراشدين) كانت للعامل الروحي أو الديني على سائر العوامل، انظر: محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ 3، ط 5 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004)، ص 129-164.

(10) كانت «العصبية القبلية لا زالت عميقة في تلك البلاد النائية ووسط نجد، حيث ترى القبائل أنها أضخم عددًا من قريش، وبالتالي فهي أولى بالزعامة، وعلى الأقل لم تكن ترضى بالخضوع لحكم قريش. وقد ظهر زعماء طموحون تطلعوا إلى القيادة مقلّدين الرسول صلى الله عليه وسلم في أسلوب العمل والدعوة»، انظر: العمري، **عصر الخلافة الراشدة**، ص 392.

(11) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 254.

(12) المصدر نفسه، ص 253، 255، و262.

(13) جعيط، **الفتنة**، ص 43.

من قبيل الأحلاف التي كانت قبل الإسلام، مثل حلف غطفان وبني أسد،[14] وثارات القبائل بعضها من بعض ... إلخ.[15].

من ناحية أخرى، تؤكد اللغة التي كُتبت بها أخبار الردّة، وقد حفظت لنا المصادر التاريخية عيّنات معبّرة منها، الطابع القبلي لهذا الحادث؛ فالردّة في أغلب الحالات كانت ردّة جماعية للقبيلة، ونادرًا ما كان يحدث انشقاق بين خاصتها وعامتها في هذا الجانب. كما أن رؤساء القبائل كان لهم دور كبير في إدارة وقائعها وحوادثها[16]؛ فعلى سبيل المثال، كانت المفاوضة بشأن الزكاة بين الخليفة والمرتدين تجري مع رؤساء القبائل[17].

إن الردّة التي شهدها عهد أبي بكر كانت - بالدرجة الأولى - ردّة عن المضمون السياسي للإسلام لا ردّة عن الإسلام كدين؛ فالمرتدون كانوا يطمحون إلى تفكيك الكيان السياسي الناشئ حديثًا، والذي تتوحد في ظله القبائل، ويمارس سلطة سياسية فوق القبيلة[18]. وقد فوتت صرامة أبي بكر في معالجة هذا الاضطراب الفرصة على القبلية للعودة من جديد (الجاهلية)، وأنقذت جنين الدولة الإسلامية.

2 - الخلافة الراشدة وبناء وازع السلطان

إن الشرعية السياسية في الدولة الإسلامية بعد الرسول (ﷺ) شرعية مدنية صرف، تعكس تناقضات الجماعة وتوافقاتها المختلفة، ومستوى نضجها

(14) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 262.

(15) المصدر نفسه، ج 2، ص 278.

(16) يستند البعض إلى هذه المعطيات للقول بالصراع القبلي في هذه المرحلة من مراحل الدولة الإسلامية، وتفسير الردّة على أنها انتفاض على سلطان قريش الذي كانت خلافة أبي بكر تمثّله، وهو في نظرنا موقف غير دقيق بالنظر إلى التكوين القبلي التعددي للطبقة الحاكمة في دولة أبي بكر.

(17) للوقوف على أمثلة من هذا القاموس، انظر الأجزاء الخاصة بخلافة أبي بكر عند الطبري وابن الأثير وغيرهما، انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 253-306.

(18) من بين المفكرين الذين رأوا في الردّة تمردًا سياسيًا قادته القبيلة على «دولة قريش» عبد الإله بلقزيز في كتابه: **الفتنة والانقسام**، ص 129-133.

السياســي. ولعل أبرز دليل على مدنية هذه الشــرعية ما جرى في ســقيفة بني ساعدة، إذ تمت الإمامة اســتنادًا إلى مفاوضة حرة، ومناظرة متكافئة بين جميع الأطراف التي حضرت هذا «الجمع العام».

اتفق الصحابة، وجميع المؤتمرين الذين حضروا السقيفة اتفاقًا حرًا ونزيهًا على تولية أبي بكر الخلافة. ولم تؤثر في قيمة هذا الاتفاق ومصداقيته معارضة البعض لــه أو عدم حضوره. ومنذ ذلك الحين، أمســت البيعة أســاس الولاية ومناط الشرعية. ولم يســتطع أحد من الخلفاء الراشدين بعد أبي بكر تجاوزها، وتولّي هذا المنصــب من دونها عنوةً. غيــر أن إجماع الأمّة علــى مبدأ البيعة وتكرار اللجوء إليها في حال انفراط عقد الشــرعية يجب ألّا يحجبا عن أذهاننا التباين الكبير بين صور تنزيلها، فبيعة أبي بكر تختلف عن بيعة عمر، وبيعة عمر تختلف عن بيعة عثمان... إلخ.

واجهت البيعة في عصر الراشدين تحديات كثيرة، كادت تعصف بالجماعة الإسلامية ككيان سياسي. ومن أخطر هذه التحديات: إخلال أحد أطراف البيعة ببنود العقد وشــروطه، أكان هذا الإخلال حقيقة أم مجرد تأويل أم ســوء فهم وتواصــل. ولا يخفى على أحد الأثر الســلبي لهذا الخلل في شــرعية الحاكم واســتقرار الجماعة. وقد تجلى هذا الضعف على مستوى مبدأ البيعة، وبشكل ســافر، في خلافة عثمان الذي تبددت شــرعيته، ورُفعت عنه هيبته بعد اتهامه بالإخلال بشروط البيعة[19].

واجه الخليفة عثمان معارضة شــديدة من طرف فئات مختلفة من الرعية، بعد حوالى تســعة أعوام من الحكم. وكانت البداية الملموسة لهذه المعارضة من الكوفة، ثم انتشــرت إلى باقي الأقاليم، وخصوصًا البصرة ومصر. وكانت مادة هذه المعارضة ووقودها الرئيس السياسة التي اتّبعها الخليفة عثمان وولاته

(19) ذكر الطبــري وابن الأثير روايــات كثيرة وتفصيــلات وافية عن الخلاف الــذي وقع بين المسلمين في عهد عثمان. ونظرًا إلى تشابه الروايات وتطابقها شبه الكامل لفظًا ومعنى، اكتفينا بالإحالة على الطبري في هذه المناسبة، تفاديًا لطول الهوامش.

في تدبير الثروة وتوزيع موارد الفتوح[20]؛ فبغضّ النظر عن خصوصية الأسباب والتفصيــلات الكثيرة، والروايات المتضاربة التي يذكرها المؤرخون في شــأن نشــأة الخلاف بين عثمان ورعيته، فــإن الثابت والمؤكــد أن أصلها يرجع إلى اعتراضات الناس على السياسة المالية لعثمان، وسخطهم على مظاهر الاستئثار بالثروة - بحســب دعواهم - التي ظهرت على بعــض ولاة عثمان وبني أمية، وإيثاره قرابته[21]. ومن الأشياء الأخرى التي أخذها البعض على عثمان وعدُّوها إحداثًا في الدِّين وخروجًا على سنّة الشيخين أبي بكر وعمر، إتمامه الصلاة في الســفر، وكانت لا تتم، وجمعه القرآن[22]، ومن ثم تطــورت هذه المؤاخذات بشقيها المالي والشرعي إلى مطالبات بعزل الخليفة والثورة عليه.

وضع الثوار الخليفة عثمان أمام ثلاثــة خيارات صعبة: إمّا تنفيذ مطالبهم، وعلى رأســها: عزل «الولاة الظلمــة» وردُّ المظالم إلى أهلها، وإمّا الاســتقالة وإفساح المجال لغيره من الصحابة لتولّي هذا المنصب، وإمّا السيف. وأمهلوه مدة من الزمــان، قدّرها البعــض بأربعين يومًــا، أقاموا خلالها علــى المدينة محاصرين لها ولأهلها. ولم تفلح جميع مســاعي الوســاطة التــي قام بها بين الطرفين عدد من أعيــان الصحابة والمدينة - وفــي مقدمتهم علي - في فض الخلاف وتهدئة الوضع؛ إذ سرعان ما تطور الخلاف نحو الأسوأ، وبادر بعض الثوار إلى قتل الخليفة عثمان في داره، وقضى الله أمرًا كان مفعولًا[23].

---

(20) يذكــر الطبري روايــات عدة عن خلاف عثمــان وولاته مع أهل الأمصــار. ومن بين هذه الروايــات التي تتحدث عن خلاف أهل الكوفة: أن واليها ســعيد بن العاص قال في أحد مجالســه إنما هذا السواد بســتان قريش، فردّ عليه الأشــتر: أتزعم أن الســواد الذي أفاءه الله علينا بأسيافنا بستان لك ولقومك؟!، فنشــب بين الطرفين خلاف تطور إلى تسيير جماعة من أهل الكوفة إلى الشام، وأيضًا رواية أخرى تتحدث عن خلاف أهل مصر الذين حاوروا عثمان في موضوع حمايته حمى الصدقة وتوســيعه، انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 637، و655.

(21) حاول عثمان تفنيــد ادعاءات خصومه في خطابــه الذي ألقاه على أهــل الكوفة والبصرة وغيرهم من أهــل المدينة عندما جاءوه في عــام 35هـ حين رد على جميــع الاعتراضات أكانت تلك المتعلقة بالسياســة المالية كمســألة توزيع الفيء، ونصيب الأنصار والمهاجرين منــه، أم تلك المتعلقة ببعض الجوانب الشرعية، انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 651-652.

(22) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ص 651.

(23) ذكر الطبري في تاريخه طائفة مــن الروايات حول مقتل عثمان وملابســات هذه الحادثة، =

الأسئلة التي تطرح نفســها في هذا السياق: هل أخل عثمان فعلًا بالتزاماته الشــرعية التي تحمّلها بموجب عقد البيعة؟ هل ما قذفته به قوى المعارضة من سوء تدبير مالي وشرعي كان صحيحًا وذا صدقية؟ هل بدا أمام الخليفة عثمان إمكان لتفادي ما جرى؟ هذه الأسئلة وغيرها، تضعنا أمام فرضيات جديدة لفهم الأزمة السياسية الشاملة التي عانتها الخلافة الراشدة في عهد عثمان.

تقلّد عثمان الخلافة استنادًا إلى بيعة شــرعية دخلت فيها الخاصة والعامة على حد سواء، وقال مقالته الشهيرة عقب تنصيبه: «إني قد حمِّلت وقد قبلت؛ ألا وإني متبع ولســت بمبتدع، ألا وإن لكم علي بعد كتاب الله عز وجل وسنّة نبيه صلى الله عليه وســلم ثلاثًا: اتباع من كان قبلي فيما اجتمعتم عليه وسننتم، وسن سنّة أهل الخير فيما لم تسنوا عن ملأ، والكف عنكم، إلا فيما استوجبتم».

حاول عثمــان الوفاء بالتزاماته واحترام تعهداته طــوال مدة خلافته، وكان في أغلب قراراته وسياســاته متبعًا أكثر ممّا كان مبتدعًا، وبالتالي أغلب ما رمته به قوى المعارضة كان مجرد توهمات وأباطيل لا أســاس لها من الصحة؛ ففي ما يتعلق بظلم الولاة والعمال، اســتعفي عثمان أكثر من مرة وأعفى، مع اقتناعه بأن الاستمرار في الاســتجابة لكل معارض مستعف، مفسدة للسياسة والتدبير. فقام بعزل أبي موســى الأشعري عن البصرة بعد أن اســتعفاه أهلها[24]، وعزل الوليد بن عقبة عن الكوفة بعد اتهام أهلها له بشــرب الخمر[25]. ولم يكتف في هذا الباب بالنظر في ما يصله من شــكاوى عن العمال، بل أرسل عيونًا لمراقبة سلوك العمال، واستقصاء خبرهم في أمصارهم، وكتب لأهل الأمصار يحضهم على رفع شكواهم إليه في الموسم [26].

أمّا في مــا يتعلق باتهامه بتفضيل أقربائه فــي المناصب والأعطيات، على

= وقد ذكرنا أعلاه خلاصتها، وتحاشينا الخوض في تفصيلاتها لغياب الدليل على صحة هذه التفصيلات، انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ص 661-678.

(24) المصدر نفسه، ج 2، ص 604-605.

(25) المصدر نفسه، ج 2، ص 608-611.

(26) المصدر نفسه، ج 2، ص 648.

حساب باقي الفئات، فقد نفى الخليفة هذه التهمة نفيًا قاطعًا، فقال: «إني أحب أهل بيتي وأعطيهم؛ فأما حبي فإنه لم يمل معهم على جور، بل أحمل الحقوق عليهم، وأما إعطاؤهم فإني ما أعطيهم من مالي، ولا أستحل أموال المسلمين لنفسي؛ ولا لأحد من الناس؛ ولقد كنت أعطي العطية الكبيرة الرغيبة من صلب مالي أزمان رسول الله (ﷺ)، وأبي بكر وعمر رضي الله عنهما [....]؛ وما قدم علي إلا الأخماس، ولا يحل لي منها شيء؛ فولي المسلمون وضعها في أهلها دوني، ولا يتلفت من مال الله بفلس فما فوقه؛ وما أتبلغ منه ما آكل إلا مالي»[27].

حاول عثمان ومعاونوه إقناع معارضيهم، ببطلان اتهاماتهم، وألحوا عليهم في الرجوع إلى الطاعة، والحفاظ على الجماعة، مستعملين جميع الوسائل «الدبلوماسية»، غير أن محاولاتهم باءت بالفشل، وأصر المعارضون بجميع أنسابهم على نقض البيعة، بذريعة إخلال الخليفة بشروطها، ونجحوا في ذلك، بالرغم من قلة عددهم، وفساد حجتهم[28].

السؤال الذي يُطرح في هذا المقام: ما الذي كان ينقص عثمان حتى يحسم الأمور لمصلحة الشرعية، ويقضي على التمرد، وهل كانت أزمة خلافته - فعلًا - أزمة «عقد» (شرعية) أم أزمة سلطة؟

بالعودة إلى مجريات الحوادث وتحركات المعارضة، أكان على مستوى الدعاية أم على مستوى الفعل الميداني، يبدو أن الأزمة التي عانتها الخلافة الراشدة أيام عثمان كانت بالدرجة الأولى أزمة سلطة، وما كان لدى الخليفة من سلطة لم يكن لينفعه في كسر شوكة المعارضة غير الشرعية، وإعادة الأمور

(27) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 651.

(28) كان عدد الثوار يراوح بين 1000 و3000، وهو عدد قليل مقارنةً بتعداد الأمّة في ذاك العهد؛ فساكنة الكوفة ومصر وما إليها من الأقاليم الثائرة كانت تُعَدّ بالآلاف، ولهذا قال القعقاع، أمير جند الكوفة، معلقًا على عصابة الكوفيين الذين قصدوا عثمان مستعفين، مبديًا استغرابه: «استعفى الخاصة من أمر أرادته العامة»، انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 650، و652، ومحمد ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، تحقيق علي محمد عمر (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001)، ص67-68.

إلى نصابها، فالسلطة التي خوّلتها البيعة له كانت سلطة خاصة ومميزة، تبتعد كثيرًا عمّا نفهمه اليوم من هذه الكلمة، والسلطة التي كانت في يد الخليفة عثمان، والخلفاء من قبله، هي سلطة أخلاقية[29] تعتمد أساسًا على وازع القرآن، والاستقامة الدينية والأخلاقية للأمّة، وهي السلطة نفسها التي كان النبي يمارسها في حياته، باعتباره نبيًا، وورثها عنه صحابته، بمن فيهم المتعاقبون على كرسي الخلافة من بعده، ومن ثم، كانت قرارات الخليفة وتوجيهاته نافذة نفوذ الأخلاق والإيمان في القلوب والعقول، وقاصرة، ولا أثر لها في الواقع في حال العكس[30]، وبالتالي لم يكن تحت التصرف المباشر للخليفة عثمان جيش قوي أو جهاز شرطة أو فِرق أمنية، كما لم تكن في المدينة المنورة، عاصمة الخلافة، حامية عسكرية أو شرطة، تقوم بالمهام الأمنية[31]. وكان جيش الخلافة (الأجناد)، المعبِّر عن شوكتها وقوتها، متمركزًا في الأقاليم الثغرية، النائية في العراق والشام ومصر، متفرغًا للفتح، ولا يعتبر نفسه «جيش الخليفة»، بل جيش المسلمين والجماعة[32]. وكان الخليفة عثمان في حال اضطراره إلى استعمال القوة ضد أحد في حدٍّ أو غيره، يستعين بأهل المدينة وجمهورها، من دون أن تكون الجندية وخدمة الخليفة وظيفة من يستعين بهم، أو في بعض الحالات يسند هذا الأمر إلى أصحاب الحقوق. وذكر المؤرخون وقائع عدة

---

(29) يسميها هشام جعيط سلطة الفضيلة التي سادت خلال عهد الشيخين أبي بكر وعمر والأعوام الأولى من حكم عثمان، انظر: جعيط، **الفتنة**، ص 139.

(30) أورد عدد من المؤرخين قطعًا دالة من خطب عثمان لمعارضيه، إن في أثناء الحصار أو قبله. ويبدو من خلال قراءة هذه الخطب، ارتكازها على الوازع الأخلاقي، ومراهنتها عليه لحل أزمة الخلافة، انظر: العمري، **عصر الخلافة الراشدة**، ص 423-428.

(31) يتحدث بعض الروايات عن عدد الرجال الذين كانوا مع عثمان في داره ويقدّرهم بحوالى سبعمئة، غير أن هذا العدد يبدو غير دقيق ومبالغًا فيه، فهل كانت مساحة منزل عثمان تتسع هذا العدد؟ لا نظن ذلك، انظر: ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 3، ص 67.

(32) تبيّن أخبار الفتنة بوضوح هذا الخصاص في السلطة القهرية لدولة الخلافة، فالذين كانوا يتطوعون للدفاع عن الخليفة المحصور كانوا مجموعة أفراد من أبناء الصحابة وغيرهم مثل الحسن والحسين ابني علي، وعبد الله بن عامر بن ربيعة وأبي هريرة... إلخ، ودافعهم الرئيس خصوصية علاقتهم وأهليهم بالخليفة، فلم يكن إلى جانب الخليفة جيش أو جند يدين بالولاء له، انظر: العمري، **عصر الخلافة الراشدة**، ص 424-425. انظر أيضًا: جعيط، **الفتنة**، ص 135.

دالة على خلو يد الخليفة من السلطة القهرية، فعلى سبيل المثال أمر الخليفة عثمان سعيد بن العاص بتنفيذ حد شارب الخمر (الجلد) على الوليد بن عقبة، من دون أن يكون «مختصًا» بهذا العمل، وأدى ذلك إلى عداوة بين أهل سعيد والوليد[33]. كما أمر ابن فيروز بالثأر من طلحة لمقتل أبيه[34]. وفي حادثة حد الساحر وقتله في الكوفة، تقدم عثمان إلى الناس في ألا يقيموا الحدود دون السلطان[35]، الشيء الذي يؤكد اختصاص العامة بالتنفيذ واكتفاء الإمام بصون العدالة، وبالتالي، فالثوار الذين توافدوا على المدينة من أطراف الدولة من الكوفة والبصرة ومصر، لم ينفع معهم وازع القرآن، وهم متَّهمون في أخلاقهم وديانتهم[36]، وتدل على ذلك مجموعة من المواقف المنسوبة إليهم في أثناء هذه الأزمة، ومن أقبحها: تمرُّد مالك بن الحارث الأشتر في الكوفة، وخروجه على طاعة الخليفة[37]؛ إقدام محمد بن أبي بكر على اقتحام دار الخليفة عثمان، والأخذ بلحيته، من دون مراعاة لسن أو سابقة في الإسلام، وفضل على الرسالة؛ منعهم عليًّا من الوصول إلى عثمان حين طلبه، وقال عنهم أبو جعفر القارئ مولى ابن عباس المخزومي: «وكانوا يدًا واحدة في الشر، وكان حثالة من الناس قد ضووا إليهم، قد مرجت عهودهم وأماناتهم، مفتونون»[38]. وقد استغلوا غياب السلطة القهرية ليعبثوا بأمن دولة الخلافة واستقرارها. ومن ثم، ترجع أسباب المحنة التي تعرض لها عثمان إلى اكتفاء دولته بالمفهوم

---

(33) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 611.

(34) المصدر نفسه، ج 2، ص 590.

(35) المصدر نفسه، ج 2، ص 610.

(36) هناك الكثير من الأقوال والشهادات أوردها الطبري في تاريخه تدل على الانحطاط الأخلاقي لمعارضي عثمان، غير أن أقوى هذه الأدلة التي لا يمكن التشكيك فيها أو ردّها هو عدم احترام كبار الصحابة الذين حاولوا ثنيهم عن فعلهم، وجعلوا أبناءهم فداء عثمان، ومن أبرز هؤلاء عليّ، وطلحة، وعبد الله بن الزبير، وأبو هريرة... إلخ، انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 638، 642، 674، و675.

(37) تزعّم الأشتر الكوفيين وحرّضهم على الخليفة، ومنع ولاته من دخول الكوفة، انظر: أحمد بن يحيى البلاذري، **أنساب الأشراف**، تحقيق سهيل زكار ورياض الزركلي (بيروت: دار الفكر، 1996)، ج 6، ص 157.

(38) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 3، ص 68.

الأخلاقي للسـلطة، واسـتغنائه شـبه الكلي عن مفهومها القهري[39]، فخروج أطياف من الناس علـى الخليفة - وعكس ما يعتقد الكثيـرون - هو من جهة تجرؤ على حقوق الخليفـة، وفي مقدمتها حق الطاعة، و مـن جهة ثانية عجز الأخير عن حماية حقوقه، استنادًا - فقط - إلى سلطة الأخلاق.

لا تتعلـق الفتنة التي أصابت الأمّة في عهـد الخليفة عثمان بضياع حقوق الأمّة واسـتخفاف عثمان بهـا، كما يحاول كثيـر من الدراسـات والأبحاث التاريخية والسياسـية تصوير ذلك، بـل إنها في الجوهر تتعلـق بضياع حقوق الخليفة، وفي مقدمتها حق الطاعة الذي لا يسـقط - أبدًا - بالتُّهم والشـبهات التي ذكرها الثوار، والتي سـبق للخليفة أن نفاها في أكثر من مناسـبة، لكن بلا جدوى[40].

***

واجهت الدولة الإسـلامية بعد وفاة النبي أزمات متعـددة، غير أن أخطر هذه الأزمات وأشـدها تهديدًا لاستمرار الكيان السياسـي الإسلامي ودوامه، أزمتا الردّة والخروج على الخليفة عثمان؛ فـ **الأولى** حاولت أن تفرغ الإسـلام من محتواه السياسـي، وقتل جنيـن الدولة في صلبه، بينما كشـفت **الثانية** عن

---

(39) كان عثمان وغيره من القادة يدركون أن هؤلاء الثوار والمعارضين لا يصلحهم إلا السيف. قال عثمان في هذا المعنى: «لأنـا أعز نفرًا، وأقرب ناصرًا وأكثر عددًا، وأقمـن إن قلت هلم أوتي إلي، ولقد أعددت لكم أقرانكم [....] فما تفقـدون من حقكم؟ والله ما قصرت في بلوغ ما كان يبلغ من كان قبلي، فضـلَ فضلٌ من مال، فمالي لا أصنع في الفضل ما أريد!، فلِم كنـت إمامًا!». وقال القعقاع معلقًا على الذين خرجوا من الكوفة مسـتعفين واليها: «لا تسـكن الغوغاء إلا المشرفية، ويوشك أن تنتضى»، انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 642، 645، و642.

(40) لقد أضفى هشـام جعيط في أطروحته بشأن «الفتنة» الشـرعية على التحركات المناهضة للخليفة عثمان، واعتبرها تحركات ضد إفراط عثمان في اسـتعمال السلطة لمصلحته ومصلحة عائلته. واستمدت هذه التحركات شـرعيتها من مثالية الشـيخين وقدسـية النص، غير أن الواقع كان مختلفًا تمامًا، فـكل المؤاخذات والمطاعن التي أوخـذ عليها عثمان، مبالغ فيها، وجـرى تضخيمها أكثر من اللازم، ومن ثم فالأزمة في الجوهر كانت أزمة سـلطة (دولة) لا أزمة سياسـة. والموقف نفسه يكرره عبد الإله بلقزيز، فمشـكلة عثمان فـي نظره التي حركت عليه الرعية مشـكلة تدبير وسياسـة، انظر: **جعيط، الفتنة**، ص 138-139، وبلقزيز، **الفتنة والانقسام**، ص 135-182.

عيب بنيوي رافق الدولة الإســـلامية منذ وفاة الرسول، وهو استغناؤها بالسلطة الأخلاقية عن السلطة القهرية.

استطاع الخليفة أبو بكر، بما أوتي من صلابة في الحق وإصرار عليه، قمع النزعات القبلية التي عادت إلى الظهور في شبه الجزيرة العربية، مستغلة غياب الرسول عن المشهد، بعد حروب طويلة وقاسية، وتمكّن من إنقاذ مفهوم الدولة من التلاشـــي. أمّا في ما يتعلق بافتقار الخلافة الراشدة إلى السلطة القهرية، فقد أظهرت الحوادث التي شـــهدتها خلافـــة عثمان، وحتى ولايـــة معاوية، حاجة الدولة الإسلامية إلى الســـلطة القهرية، حتى تستقر أحوالها وتأمن سبلها، حيث إنها تمكنت من ذلك في عهد الخليفة معاوية.

ثانيًا: بيعة الراشدين وتكريس سلطة الأمّة

بعد وفاة النبـــي خَلَفه أبو بكر في الحكم وتدبير شـــؤون المســـلمين، ثم عمر، فعثمان، فعلي. واتفق المســـلمون وتواضعوا على تسمية هؤلاء، الخلفاء الراشـــدين، لِما اتســـم به عصرهم من أمارات الرشـــد والصلاح والعدل. وقد اكتست عملية الاستخلاف هذه طابعًا خاصًا واستثنائيًا بالنظر إلى سوابق العرب في هذا المجال، وبالنظر إلـــى اللواحق والنتائج التي ســـتترتب عليها؛ فتجربة العرب السياســـية قبل الإســـلام فقيرة، ولا تتضمن قواعد وتقاليد تحكم عملية انتقال السلطة، وحتى إن وجدت فهي ليست «ســـنّة» بالنسبة إلى الصحابة بعد النبي. كما أن النص القرآني والهدي النبوي اعتنيـــا بالمبادئ أكثر من عنايتهما بالإجراءات والشـــكليات، ولم يحدّدا قواعد في هذا المجال. في هذا الســـياق تكتسي عملية الاســـتخلاف هذه أهمية خاصة، وقيمة مرجعية كبرى في الفكر السياسي الإسلامي، باعتبارها أول محاولة لتطبيق الفكرة السياسية للإسلام بعد النبي، برعاية خيرة الصحابة وأعلاهم درجة.

إن انتقالات الســـلطة بيـــن الخلفاء الأربعـــة - على الرغم مـــن مظاهرها التاريخية المتباينة - تنهل، من حيث الشـــرعية السياســـية، من المعين نفســـه، وتعول على الموارد نفســـها، فلا فرق تقريبًا بين شـــرعية أبي بكر وشرعية كلٍّ

من عمر وعثمان وعلي من حيث التصور، وإنمـا الفرق الذي نلاحظه ينحصر في الصورة التاريخية التي لبستها الحوادث. وتساعدنا النصوص التاريخية التي وصلتنا على تمييز أهم هذه الموارد وأعظمها أثرًا في الشـرعية السياسـية في عصر الخلفاء الراشدين.

تُجمع المصـادر التاريخية التي تناولت حوادث الخلافـة بعد النبي على اعتبار البيعة أصلًا جوهريًا للشرعية السياسـية، إذ جعلتها في صلب كل عملية من عمليات انتقال السـلطة في العصر الراشـدي؛ فانطلاقًا مـن هذه التجربة وهذا الواقع، ما هو مفهوم البيعة؟ وما هي قواعدها وشـروط صحتها؟ وما هو محتواها؟

1 - مفهوم البيعة في عصر الراشدين

قامت جماعة المسلمين خلال عصر الراشدين بأربع بيعات مختلفة بعضها عن بعض من حيث الطريقة والأحوال والشـروط، ترتب عليها استخلاف أبي بكر، ثم سائر الخلفاء الراشدين ليخلفوا رسـول الله في وظيفة الإمامة والتدبير السياسي لشؤون الأمّة، وليس في شـيء آخر. وكان أبو بكر - أول الخلفاء - مدركًا طبيعة هذه الوظيفة بعد الرسـول، فقد قال عقب بيعته: «إن الله اصطفى محمدًا على العالمين، وعصمه من الآفات، وإنما أنا متبع ولسـت بمبتدع، فإن استقمت فتابعوني، وإن زغت فقوموني»[41]، فمهمة الخليفة من الناحية الدينية انطلاقًا من هذا القول وغيره الاتباع وليس الابتداع.

استُخلف أبو بكر في سقيفة بني ساعدة، حيث اجتمع الصحابة من الأنصار والمهاجرين ولمّا يوارَ الرسـول التراب، وتداولوا في أمر الإمارة، وتنافسوا في شأنها، واختلفوا، وكاد الأمر يتحول إلى قتال، لولا كثير من الحكمة. وتمخض هذا التداول عن مبايعة أبي بكر خليفة لرسـول الله من طـرف المهاجرين، ثم الأنصار، وتخلّف بعض آل بيت النبي، وبعض الأنصار، وجماعة من المهاجرين

(41) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 245.

بعض الوقت[42]. أما عمر، فقد اختاره الخليفة أبو بكر للإمامة، بعد أن استشار طائفة من كبار الصحابة كعبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان... إلخ، وكتب له كتابًا بالخلافة من بعده، ووافقه المسلمون على ذلك، ولم يتفرقوا فيه[43]. ولم يختلف الأمر كثيرًا مع عثمان، فقد عين عمر بن الخطاب جماعة الشورى، المشهود لهم بالفضل والسابقة، والذين يجب ألا تخرج الخلافة عنهم، وهم علي وعثمان وعبد الرحمن وسعد والزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله. وبعد مشاورات ومنافسات بين المرشحين، بويع عثمان بن عفان[44]. أمّا علي، فقد بويع في المسجد من دون عهد من أحد، وبمبادرة من الصحابيين الجليلين طلحة والزبير في رواية، وجماعة من ناس المدينة في رواية أخرى[45].

إن البيعة من خلال هذه التطبيقات عملية سياسية دقيقة، كانت تتم عبر مرحلتين: بيعة الخاصة ويشارك فيها كبار الصحابة، وبيعة العامة وتبنى على الأولى، ويشارك فيها عامة المسلمين، وغالبًا ما كانت تُعقد في المسجد، ولها أكثر من هيئة وشكل، تفضي إلى تعيين الإمام أو الخليفة، ونقل الشرعية السياسية من السابق إلى اللاحق، أو تأسيسها من جديد في حال عدم وجودها. وهي، كما تبدو من خلال تطبيقاتها المختلفة، أمر اجتهادي يخضع لضرورات الحوادث، والمتاح سياسيًا، وتقدير المصالح، ولهذا رأينا الخليفة أبا بكر يعدِل عن موقف الرسول، ويعهد بالخلافة إلى عمر، كما أن عمر هو الآخر ترك أسلوب سلفه، فلم يعهد لأحد، وعين الستة الذين يجب ألا تخرج الخلافة إلى غيرهم.

---

(42) ابن هشام، **السيرة**، ج 4، ص 308-312؛ الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 224-246؛ عز الدين بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ط 6 (بيروت: دار صادر، 1995)، ج 2، ص 325-332، وأحمد بن إسحاق اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي** (ليدن: [د. ن.]، 1883)، ج 2، ص 136-141.

(43) ابن الأثير، **الكامل**، ج 2، ص 425-427، والطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 352-355.

(44) ابن الأثير، **الكامل**، ج 3، ص 65-78، والطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ص 580-586.

(45) ابن الأثير، **الكامل**، ج 3، ص 190-194، والطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 696-701.

2 - شروط صحة البيعة

على الرغم من اختلاف الأوضاع بين البيعات الأربع، وتباين صيغها، فإن عرضها على أنظار التحليل التاريخي يؤكد وجود مجموعة من العناصر، يمكن اعتبارها في مقام شروط الصحة التي بها تنعقد. ويكفي توافر أحد هذه الشروط ليصح عقدها ويسري مفعولها. ومن هذه الشروط: الشورى؛ العهد من إمام سابق؛ دخول الأكثرية فيها:

- **الشورى**: تُعتبر الشورى لازمة من لوازم البيعة قبل انعقادها، ولو أن بيعة أبي بكر لم تكن محصلة شورى جماعة المسلمين، وثمرتها، وهو ما جعل المؤرخين وأصحاب السير وبعض الصحابة يقولون إنها «كانت فلتة». وقد اعترف عمر بهذه النقيصة في استخلاف أبي بكر، في أثناء عرض قصة السقيفة، مؤكدًا في الآن نفسه وجوب الشورى في كل بيعة، قائلًا: «من بايع رجلًا عن غير مشورة من المسلمين، فإنه لا بيعة له هو، ولا الذي بايعه»[46]. كما أن تأخر علي والزبير عن بيعة أبي بكر - بحسب الذهبي - يرجع إلى استثنائهما من المشاركة في الشورى، فقد قالا: «ما غضبنا إلا لأنا أخرنا عن المشاورة»[47].

وقف الصحابة والخلفاء في البيعات التالية عند هذا الشرط، وحاولوا الوفاء به في حدود الممكن واقعيًا؛ فقبل أن يُعهد إلى عمر قام أبو بكر باستشارة عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان، وعرض عليهما رأيه، ودافع عنه. وتدخل أيضًا في هذه الاستشارة طلحة بن عبيد الله الذي أبدى تخوفه من شدة عمر[48]. كما اتخذت الشورى في استخلاف عثمان شكلًا آخر، بعيدًا - نسبيًا - عن شورى سلفه، بحيث عيّن عمر ستة من كبار الصحابة والمبشرين بالجنة، ودفعهم إلى التشاور في من سيخلفه في الحكم من بينهم، وأشرك معهم

---

(46) ابن هشام، **السيرة**، ج 4، ص 309.

(47) محمد بن أحمد الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق بشار عواد معروف ([د. م.]: دار الغرب الإسلامي، 2003)، ج 2، ص 10.

(48) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 352-354، وابن الأثير، **الكامل**، ج 2، ص 425-426.

عبد الله بن عمر من دون أن يكون له من الأمر شيء. وتمخضت هذه الاستشارة الصعبة، كما وصفها المؤرخون، عن استخلاف عثمان[49]. أما استخلاف عليّ، فلم تسبقه شورى منظمة ولا عفوية، وتأثر بشكل واضح بالأوضاع الأمنية السيئة التي أعقبت اغتيال عثمان، وحالة الانقسام السياسي بين المسلمين التي كانت سائدة؛ فكل الروايات والأخبار التي يوردها المؤرخون بشأن هذا الحادث، على الرغم من تعارضها وتضاربها، لا تشير إلى أي شكل من أشكال الشورى[50]، على الرغم من اقتناع عليّ ومن معه بأثر الشورى القوي والفعال في الشرعية، إذ ينسب إليه بعض الروايات قوله للناس في سوق المدينة بعدما همّوا بمبايعته: «لا تعجلوا، فإن عمر كان رجلًا مباركًا، وقد أوصى بها شورى، فأمهلوا يجتمع الناس ويتشاورون»[51].

يمكن تفسير بعض الصعوبات التي لقيها علي في خلافته، واختلاف الصحابة من حوله، بافتقار ولايته إلى الشورى؛ ففي الأيام الأولى من خلافته، أشار المغيرة على عليّ بإقرار معاوية وأصحابه على أعمالهم، حتى تهدأ الأوضاع، ويستتب الأمر له، ثم بعد ذلك فلينظر في عزلهم. وفسر ابن عباس هذه النصيحة لعلي بقوله: «لأنك تعلم أن معاوية وأصحابه أهل دنيا، فمتى تثبتهم لا يبالوا بمن ولي هذا الأمر، ومتى تعزلهم يقولوا: أخذ هذا الأمر بغير شورى»[52].

اتسمت الشورى في عصر الراشدين بالمحدودية والضيق، بحيث اقتصرت على بعض الأفراد من حجم عبد الرحمن بن عوف وعثمان وعلي... إلخ. (كبار الصحابة)، ولم تكن عامة تعني سائر أفراد الأمّة، واكتفت عامة المسلمين بالتصديق على نتائجها فقط. وتبعًا لاتساع رقعة الدولة الإسلامية، وتعدد

(49) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 580-581، وابن الأثير، **الكامل**، ج 3، ص 65-66.

(50) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 696-698، وابن الأثير، **الكامل**، ج 3، ص 190-194.

(51) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 700.

(52) المصدر نفسه، ج 2، ص 703.

مكوناتها البشـــرية والعرقية في آخر عصر الراشـــدين، اتســـعت دائرة الشورى فشملت سائر أهل المدينة، واختصت بهم دون باقي الأمصار(53).

- **العهد من إمام ســـابق:** من الشروط الموجبة للبيعة توفّر أحد المرشحين على عهد من الإمام السابق عليه، يستخلفه وينصبه حاكمًا؛ فقد استخلف أبو بكر بعد الاستشارة، كما أن إلحاح الصحابة على عمر عندما طرقه الموت بأن يحذو حذو سلفه، ويستخلف أحدهم، يعكس بداهة هذا الشرط في ثقافتهم السياسية. فمع وجود العهد يقتصر دور عامة المسلمين على التصديق والموافقة، ولا يحق لهم نقض عهد الإمام، ولو لم يعجبهم اختياره.

تحـــدث أبو بكر إلى المســـلمين في مـــرض موته قائـــلًا: «أترضون بمن أستخلف عليكم؟ فإني والله ما ألوت من جهد الرأي، ولا وليت ذا قرابة، وإني قد استخلفت عمر بن الخطاب، فاســـمعوا له وأطيعوا، فقالوا سمعنا وأطعنا». وكتب لهم كتاب العهد جاء فيه: «بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد أبو بكر بن أبي قحافة إلى المسلمين؛ أمّا بعد [....]؛ فإني قد استخلفت عليكم عمر بن الخطاب، ولم آلكم خيرًا منه»(54). ومما قيل لعمر بعد طعنه: «يا أمير المؤمنين لو اســـتخلفت»، فاعتذر، ثم كرروا القول: «يا أمير المؤمنين لو عهدت عهدًا»، فأبى، واكتفى بعهد الشورى(55).

- **الأكثرية:** من شروط صحة البيعة وأســـباب نفوذها دخول أغلب الناس فيها، ولاســـيما قادتهم، ومن لم يتوافر له هذا الشـــرط فبيعته فاســـدة، وإمامته باطلة، والنموذج الراشـــدي بمظاهره المختلفة كان حريصًا على هذا الشـــرط ومقدرًا لأثـــره، فبيعة أبي بكر لم تكن مطلقة، بل كانت نســـبية بحيث تأخر عنه سعد بن عبادة وأهله - وفي بعض الروايات علي وبنو هاشم - مدة ستة أشهر.

---

(53) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ص 700.

(54) الطبـــري، **تاريـــخ الأمـــم والملـــوك**، ج 2، ص 352-353، وابن الأثيـــر، **الكامل**، ج 2، ص 425، و426.

(55) الطبـــري، **تاريخ الأمـــم والملـــوك**، ج 2، ص 580، و581، وابن الأثيـــر، **الكامل**، ج 3، ص 65-66.

وعلى الرغم من نشـوز هؤلاء عنه، فإن خلافته كانت صحيحة بحكم الأكثرية التي وافقته، وسلمت له أمرها، ولم يختص هذا الأمر بأبي بكر فقط بل تكرر مع غيره من الخلفاء.

إن الطريقة التي أوصى بها عمر لانتخاب عثمان هي من أقوى مظاهر منطق الأكثرية في سيرة الراشدين؛ فقد أوصى باجتماع أهل الشورى في بيت حتى يختاروا رجلًا منهم، وقال لصهيب: «صل بالناس ثلاثة أيام، وأدخل هؤلاء الرهط بيتًا، وقم على رؤوسهم، فإن اجتمع خمسة وأبى واحد، فاشدخ رأسه بالسيف، وإن اتفق أربعة وأبى اثنان فاضرب رؤوسهما، وإن رضي ثلاثة رجلًا، وثلاثة رجلًا، فحكموا عبد الله بن عمر، فإن لم يرضوا بحكم عبد الله ابن عمر، فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف، واقتلوا الباقين إن رغبوا عما اجتمع فيه الناس»[56]. ولو أن هذه الوصية لم تُحترم من حيث الشكل، وفضّل أهل الشورى مسلكًا آخر، فإن منطق الأغلبية كان حاضرًا، وبقي محترمًا، فبعد أن سلّم أهل الشورى أمرهم إلى عبد الرحمن بن عوف، وبعد مشاورات عديدة اختار لهم عثمان بن عفان، فأذعنوا لاختياره، وبايعوه. ويروى في هذا السياق أن «عبد الرحمن قال لعثمان في خلوة: إن لم أبايعك فمن تشير علي؟ قال:عليّ، وقال لعليّ: إن لم أبايعك فمن تشير علي؟ قال عثمان، ثم دعا الزبير فقال: إن لم أبايعك فمن تشير علي؟ قال: عليّ أو عثمان، ثم دعا سعدًا فقال من تشير علي؟ فأمّا أنا وأنت فلا نريدها، فقال عثمان، ثم استشار عبد الرحمن الأعيان، فرأى هوى أكثرهم في عثمان»[57].

تورد المصادر حوارًا آخر لعثمان مع طلحة - الذي كان مرشحًا للخلافة، وغاب عن الشورى - يؤكد سريان المنطق (منطق الأغلبية) نفسه؛ قال عثمان لطلحة بن عبيد الله الذي كان غائبًا ولم يشهد البيعة: «أنت على رأس أمرك وإن أبيت رددتها [....]، قال: أكلّ الناس بايعوك؟ قال: نعم. قال: قد رضيت، لا أرغب عمّا أجمعوا عليه. وبايعه»[58].

---

(56) ابن الأثير، **الكامل**، ج 3، ص 67، والطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 581.
(57) جلال الدين السيوطي، **تاريخ الخلفاء** (بيروت: دار ابن حزم، 2003)، ص 124.
(58) ابن الأثير، **الكامل**، ج 3، ص 72.

3 - محتوى البيعة

إن المصادر التاريخية التي تذكر لنا حوادث البيعة في العصر الراشـــدي - على الرغـــم من إتيانها بتفصيـــلات كثيرة، وتوثيقها صراعـــات قوية - أهملت إهمالًا واضحًا الحديث عن شـــروط البيعات باعتبارها تعاقدًا قائمًا على الأخذ والعطاء. ولا يرجع هـــذا الإهمال إلى موقف المؤرخين واختياراتهم المنهجية، بل يرجع - بحســـب اعتقادنـــا - إلى تواضع حضورها كحادث على مســـتوى الواقع (أي التشـــارط). لكن على الرغم من هذا الإهمال وهـــذا الغياب، فإننا نستطيع من خلال إشارات مختلفة تحديد محتوى البيعة في العصر الراشدي.

إن بيعة أبي بكر الصديق، ومن بعده عمر وعثمان وعلي، بُنيت على ســـنّة النبي (ﷺ)، وبيعة المســـلمين للرســـول، حين عاهدوه على الســـمع والطاعة باعتباره رســـولًا من عند الله، يسلك بهم طريق الخير والصلاح. ونظرًا إلى هذه الخصوصية، لم يكن لائقًا اشـــتراطهم على النبي الرســـول الـــذي أقروا بنبوته شروطًا معينة. أمّا وقد مات الرسول، فقد أمسى تبادل الشروط أمرًا مفهومًا، بل مطلوبًا. ولعل خطبة الخليفة أبي بكر بعد تولّيه واضحة في هذا الشأن، وتعكس وعيًا عميقًا بالمعنى التعاقدي للبيعة، إذ قرن طاعة الناس له بطاعته لله ورسوله، قائـــلا: «أيها النـــاس [....]، أطيعوني ما أطعت الله ورســـوله؛ فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم».

أمّا في بيعة عمـــر، وعلى الرغم من عدم وجود شـــواهد نصية من كلامه، أو كلام المبايعين تشير إلى التعاقد ومحتواه، فإن السَنن الثقافي العام (السياق) الذي جرت فيه عملية انتقال الســـلطة من أبي بكر إلى عمر يؤكد سريان مفعول التعاقد نفسه الذي كان سائدًا في خلافة أبي بكر.

بـــدا معنى التعاقـــد واضحًا فـــي بيعة عثمـــان، وتجلى ذلك فـــي التفات عبد الرحمن بن عوف نحو المرشـــحين الأساسين للخلافة: عثمان وعليّ. بعد انتهاء جولات الشـــورى التي قادها، وســـأل كلًا منهما: هل أنت مبايعي على كتاب الله وســـنّة نبيه وفعل أبي بكر وعمر؟ فأجابه عليّ بقوله: اللهم لا؛ ولكن

على جهدي من ذلك وطاقتي. وأجابه عثمان: اللهم نعم، فبايع عثمان، وبايعه الصحابة والناس من ورائه[59]. ومن ثم، أصحّت هذه الرواية أم لم تصح، فإن ورودها يؤكد حضور الثقافة التعاقدية في هذا العصر.

أفصح عثمان في أول خطبة له بعد تولّيه الخلافة، عن مضمون البيعة التي في عنقه، بعبارات لا تحتمل التأويل، فقال: «إني قد حُمِّلت وقد قبلت؛ ألا وإني متبع ولست بمبتدع، ألا وإن لكم علي بعد كتاب الله عز وجل وسنّة نبيه ثلاثًا: اتباع من كان قبلي في ما اجتمعتم عليه وسننتم، وسن سنّة أهل الخير فيما لم تسنوا عن ملأ، والكف عنكم إلا فيما استوجبتم».

أمّا بيعة علي، فتأثرت تأثرًا بالغًا بحادث اغتيال عثمان؛ فهي بالإضافة إلى الشروط السابقة المتضمنة في بيعات أسلافه من الخلفاء، أضافت شرطًا قاسيًا لم تكن لعليّ المكنة الكافية للوفاء به، بالسرعة التي كان يطالبه بها عدد من الصحابة، وهو إقامة الحد على قتلة عثمان، فقد أنكر عدد منهم عليه تباطؤه في هذا الأمر، وخاطبوه: «إنا قد اشترطنا إقامة الحدود، وإن هؤلاء القوم قد اشتركوا في دم هذا الرجل وأحلُّوا بأنفسهم»[60].

***

إن البيعة في عصر الراشدين هي ممارسة اجتهادية شديدة الصلة بالملابسات التاريخية للواقع حين انعقادها. وهي لم تكن طقسًا فارغًا من المحتوى، وطاعة عمياء غير مبصرة، وإنما كانت ممارسة تعاقدية مسؤولة، يدرك كل طرف من أطرافها التزاماته ويجتهد للوفاء بها. وقد حاولنا من خلال الأمثلة السابقة بيان هذه الطبيعة في التجارب الأربعة، غير أن الأهم من هذا كله من الناحية التاريخية هو قابلية نص البيعة للتكيف بحسب الأوضاع خلال زمان الراشدين، والزيادة فيه بحسب الحاجة، نافين عنه [الصحابة] تهمة «الجمود»؛

(59) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج 2، ص 586.
(60) المصدر نفسه، ص 702.

فنص البيعة لا يقف بالضرورة عند الإقرار بكتاب الله وسـنّة رسوله، بل يمكنه أن يتعداهما إلى شروط أخرى من قبيل إقامة الحدود في بيعة عليّ، و«سن سنّة أهل الخير» في بيعة عثمان... إلخ.

ثالثًا: العدالة/ تعايش الشريعة مع التاريخ

احتفى النص الشرعي بالعدل احتفاءً شديدًا، وأعلى من شأنه، حتى جعله أحد المقاصد الكلية للشريعة الإسـلامية. وتجلت هذه المكانة في أكثر من آية وسورة من سـور القرآن الكريم؛ فانتظام أحوال الجماعة واستقرارها، وتحقق المقاصد الأخلاقية للاجتماع البشـري، رهن بتحقق هذا المبدأ وسريان معانيه في روح الجماعة. ويُعتبر عصر الراشـدين أول محاولة بشرية بعد النبي (ﷺ) رامت تحقيق العدل ونشرَ قيمه في أرجاء الدولة الإسلامية.

رفع الإسـلام ذكر العدل، وعرّفه تعريفًا جامعًا مانعًا من الاختلاط بغيره، وبالتالي بقي تطبيقه رهن طاقة الإنسـان المسلم ووسـعه الاجتهادي من جهة، والمتاح تاريخيًا مـن جهة ثانية. وقد عكس عصر الراشـدين هذه المحدودية، أو بعبارة أخرى، أظهر الطابع التاريخي للعدل الإسـلامي، غير أن هذه الحقيقة لا تعني انكسار قيم العدل في عصر الراشـدين أو ضعفها، بقدر ما تعني بشرية «العدل الإسلامي» ونسبيته، مهما تكن قوة الدفع التي كانت تقف وراءه.

أجمع الخلفاء الراشـدون على أهمية العدل وأولويته بالنسبة إلى الحاكم، وخطبهـم وأقوالهم، والمنثور والمأثور من حكمهم تنضـح بهذه الحقيقة، فلم يتأخر أحد منهم عن زملائه في هـذا الباب، وتحدثوا عن العدل بأرقى عبارات البيان وجمل البلاغة[61]. واستنادًا إلى هذه القناعة العقدية والأخلاقية، اتجهوا بقوة وحماسة نحو الواقع لإقراره. ويمكن رصد جهد الراشدين من أجل العدالة من خلال مسـتوين اثنين: **نظام العدالة وطرائقها، ومنهجهم في تطبيق الشريعة وإقرار العدالة الاجتماعية.**

---

(61) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 245، 490، 566، و567.

1 - نظام العدالة

أُسند أمر العدالة في مجتمع الراشدين إلى الخلفاء وولاتهم، وشاركهم القضاة الذين كانوا يعينونهم. وكان عمر أول قاض بعد وفاة النبي، استقضاه الخليفة أبو بكر لمساعدته في الأحكام، واستمر في هذا المنصب إلى وفاته. ولم يُعرف لأبي بكر قضاة آخرون[62]. وفي خلافة عمر، ألغي منصب القضاء في دار الإمارة، وضمّه الخليفة إلى بقية صلاحياته، ولو أنه كان يفوض في بعض الحالات إلى الصحابي زيد بن ثابت بتّ بعض القضايا[63]، ومن ثم اقتصر تعيين القضاة على النواحي والأعمال البعيدة كالكوفة والبصرة وغيرهما[64]. ويُعَدّ عمر «أول من استقضى القضاة في الأمصار»[65]، والأمر نفسه حدث مع عثمان وعلي، فكلاهما استغنى عن القضاة في موضعه، واكتفى بتعيين القضاة للأقاليم البعيدة، غير أنه في بعض الأحيان وجِد من ولاة الأقاليم من يجمع بين الولاية والقضاء[66]. ونقل وكيع في تاريخه كلامًا لمالك بن أنس يؤكد هذا المعنى، ومما جاء فيه: «أول من اتخذ قاضيًا معاوية بن أبي سفيان؛ كان الخلفاء قبل ذلك يباشرون كل شيء من أمور الناس بأنفسهم»[67].

لم يتميز القضاة في عصر الراشدين بمجلس خاص بهم، وإن كان أغلب نظرهم في الدعاوى يتم في المسجد؛ فقد ذكر المؤرخون أنهم كانوا يجلسون للحكم في بيوتهم، أو في الأسواق، وغيرها من المجالس العامة. ويحكى عن عمر أنه «كان يطوف في الأسواق، ويقرأ القرآن، ويقضي بين الناس حيث

---

(62) تختلف الروايات في شأن قضاة الخليفة أبي بكر، فبعضها يضيف بعض الأسماء من الصحابة، أمثال علي وأبي بن كعب وابن مسعود وأبي موسى الأشعري وزيد بن ثابت، والبعض الآخر يكتفي بعمر. ومهما يكن، فإن أصح هذه الروايات بالنظر إلى تواترها، تلك التي تكتفي بذكر عمر، انظر: محمد بن خلف وكيع، **أخبار القضاة** (بيروت: عالم الكتب، [د. ت.])، ص 73-75.

(63) وكيع، **أخبار القضاة**، ص 75-77.

(64) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 588.

(65) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ص 263.

(66) العمري، **الخلافة الراشدة**، ص 158.

(67) وكيع، **أخبار القضاة**، ص 78.

أدركه الخصوم»[68]. وتشـبه هذه الحالة ما كان عليه الوضع قبل الإسلام، فقد كان الحكام والوسطاء في الجاهلية ينظرون في الدعاوى في بيوتهم، أو نوادي القبائل، والقرى، والمدن... إلخ[69].

انطلاقًا ممّا سـبق، يمكن القول إن «النظام القضائي» في عصر الراشدين كان بسيطًا في شكله وطرق ممارسته، فلم يكن القاضي يتميز بمجلس خاص، وترتيـب معيّن... إلـخ، أو متفرغًا لعمله تفرغًـا تامًا، بـل كان رجلًا من بين الرجال، يزاول النشـاط القضائي بعفوية ومن دون رسوم شكلية محددة، شأنه شـأن باقي الولايات الأخرى في هذا الزمان، فقد كانت الولاية عمومًا «أقرب إلى الارتجال والتداول منها إلى التكليف الدائم والعمل المرسوم»[70].

مـن الأمور التـي تلفت الباحث فـي هـذا الموضوع وفي هـذا الزمان المتقدم من تاريخ الدولة الإسلامية، قلة عدد القضاة وندرة القضايا والنزاعات المعروضة على أنظارهـم، ويدل على ذلك ضعفُ أخبارهـم لدى المؤرخين والإخباريين الأوائل. ومن أشـهر الأخبار في هذا الباب، وأكثرها انتشـارًا بين الناس، وتأكيدًا لهذه القلة، خبر القاضي عمـر في خلافة أبي بكر الذي «مكث سـنة لم يخاصم إليه أحد»[71]، بمعنـى لم يأته أحد في سـرقة أو جناية أو زنا أو قـذف أو إرث... إلخ! فهل معنـى هذا أن المجتمع الإسـلامي في المركز والأطراف - خـلال تلك المـدة - كان مجتمعًـا مثاليًا يخلو مـن النزاعات والخصومات، أم أن السـبب يعـود إلى تفريط الإخباريـن والمؤرخين الذين أهملوا أخبار القضاء والقضاة؟

إن الجواب الأولي عن هذين السـؤالين، مؤيَّدًا بالوقائع والحوادث، يفيد

---

(68) وكيع، **أخبـار القضـاة**، ص 76-77، والطبري، **تاريخ الأمم والملـوك**، ج 2، ص 572، ومحمد الرضا عبـد الرحمن الأغبش، **السياسـة القضائية في عهـد عمر بن الخطـاب وصلتها بواقعنا المعاصر** (الرياض: منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود، 1996)، ص 229-230.

(69) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسـلام**، ط 2 ([د. م.]: طبع بمساعدة جامعة بغداد، 1993)، ج 5، ص 506.

(70) عباس محمود العقاد، **عبقرية الصديق**، سلسـلة كتاب الدوحة؛ 61 (الدوحة: منشـورات وزارة الثقافة والفنون، 2012)، ص 117.

(71) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 351.

بأن المجتمع الراشدي لم يكن مجتمعًا مثاليًا، أو «مدينة فاضلة» تخلو من التجاوزات وأشكال التعدي[72]. كما أن تفريط الإخباريين في حوادث القضاء، مهما بلغ، لا يسمح لنا بافتراض حقائق تاريخية تناقض تمامًا ما سجلوه؛ فإذا كانت أخبار القضاء في مدوناتهم قليلة، فيجوز من الناحية النظرية أن تكون في الواقع أوسع من ذلك، لكنها بالتأكيد ليست كثيرة إلى درجة يذهب معها وصف القلة الملحق بها. ومن ثم، وبناء على هذا الجواب، قد يكون تفسير هذه الظاهرة مرتبطًا بمفهوم القضاء في حد ذاته، ودلالته خلال هذه الحقبة.

إزاء هاتين الحقيقتين (مجتمع تاريخي وقلة اللجوء إلى القضاة)، يبدو أن المجتمع الراشدي كان يستعين بجهات أخرى غير «قضائية» لحل نزاعاته، والفصل في التجاوزات الحاصلة بين أفراده، إذ من الصعب تقبّل أمر أن قاضيًا واحدًا على صعيد الإقليم أو الولاية كان كافيًا لمعالجة جل النزاعات الطارئة على صعيد الإقليم، ولا سيما إذا أخذنا بعين الاعتبار عاملي الكثافة السكانية والمسافة الفاصلة بين مجلس القضاء، وأمكنة النزاع المتوقعة في أطراف الإقليم.

إن الجهات التي شاركت القضاة وظيفتهم خلال هذا العصر - في تصورنا - هي نفسها الجهات التي كانت تستقل بوظيفة القضاء قبل الإسلام، وهي أساسًا بعض «حكام القبائل» أو حكمائهم[73] ووسطائهم الذين استمروا في أداء دورهم التحكيمي حتى بعد دخولهم الإسلام، وبما لا يتعارض مع تعاليم الدِّين الجديد[74]؛ ذلك أن الممارسة القضائية في المجتمع العربي قبل

---

(72) لا يتردد بعض الباحثين في القول بمثالية المجتمع الإسلامي خلال هذه الحقبة، ومن هؤلاء الدكتور أكرم ضياء العمري، الذي يقول: «كان الناس على مستوى عال من الوعي الإسلامي، وكانوا يتعاملون بالمروءات فتقل بينهم الخصومات، مما خفف الأعباء عن القضاة»، انظر: العمري، **عصر الخلافة الراشدة**، ص 160.

(73) وائل حلاق، **نشأة الفقه الإسلامي وتطوره**، ترجمة رياض الميلادي (بيروت: المدار الإسلامي، 2007)، ص 67، 68، و92.

(74) لا نتصور أن هؤلاء الحكام تخلى عنهم قومهم، وفقدوا مكانتهم، بعد ظهور الإسلام، وخصوصًا أن عددًا منهم أدركوا النبي (ﷺ)، وصدقوه بما جاء به.

الإسلام وبعده، وخصوصًا في الأطراف، لم تكن ممارسة مؤسساتية قائمة على وحدة الجهة القضائية، بقدر ما كانت ممارســة عرفية، تعطي الأولوية لاختيار الخصوم ورغبتهــم[75]. وما يدفعنا إلى هذا الاعتقاد هو أن ظهور الإســلام لم يُحدث قطيعة تامة ونهائية مع «الفقه الجاهلي»، فالكثير من الأحكام والقوانين التي أقرتها الشريعة الإسلامية، وبصورة خاصة في الدماء والأسرة والإرث...، ســبق لحكام العرب قبل الإســلام الحكــم بها[76]، فــكان يكفــي «الحاكم العربي» الحديث العهد بالإســلام، ولو لم يســمّه أحد بالقضاء، تحيين معرفته القانونية ومواءمتها مع بعض مســتجدات الإسلام، لتصبح أحكامه شرعية (أي إسلامية)[77]، ذلك أن أهم إضافة أضافها الإسلام إلى العرب بعد ظهوره فيهم: توحيد مرجعية الأحــكام، بعدما كانت متباينة ومختلفة بحســب أحياء العرب وحكامها؛ و«تعديلها»، أي جعلها أكثر عدلًا.

من جهة أخرى، إذا راجعنا معظم الأحــكام التي حكم بها قضاة الصحابة في عصر الراشــدين بــدءًا من عمر، وحتــى مقتل علي، وجدنــا أغلبها يتعلق بالحدود الشرعية، مثل جرائم القتل والدماء والزنا والسرقة والمواريث... إلخ، ولا نعثر إلا علــى القليل من أحكام المصالح[78] التي تهــم النزاعات التجارية

---

(75) عدَّد بعض المؤرخين أســماء حكام العرب قبل الإسلام، ويذكر أن بعضهم طال بهم العمر إلى الإسلام، انظر: محمد بن حبيب، كتاب **المحبر** (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، [د. ت.])، ص 132-137، وعلي، **المفصل في تاريخ العرب**، ج 5، ص 635-652.

(76) خصص محمد بن حبيب بابًا من أبواب **المحبر** لـ«الســنن التي كانت الجاهلية ســنتها فبقى الإسلام بعضها وأسقط بعضها»، وبابًا آخر لـ«من حكم في الجاهلية حكمًا فوافق حكم الإسلام، ومن صنع صنيعًا في الجاهلية فجعله الله سنة في الإسلام»، انظر: بن حبيب، **المحبر**، ص 236-241، و309-340.

(77) يُحكى عن عبد المطلب أنه كان من حكام قريش، «وكان ممن حرم الخمر على نفســه في الجاهلية. وكان يأمر بترك الظلم والبغي، ويحث قومه على مكارم الأخلاق، وينهاهم عن دنيئات الأمور. وتؤثر عنه ســنن جاء القرآن بأكثرها، وجاءت الســنّة بها، منها الوفاء بالنذر، والمنع من نكاح المحارم، وقطع يد السارق، والنهي عن قتل الموؤودة، وتحريم الخمر والزنا، وأن لا يطوف بالبيت عريان»، انظر: علي، **المفصل في تاريخ العرب**، ج 5، ص 649.

(78) انظر، على ســبيل المثال، ما أحصاه أحد الباحثين من أحكام عمــر في مجالات مختلفة، ويظهر من خلال ما أثبته، قلة قضايــا المعاملات والمصالح مقارنة مع النوازل والأحكام الأخرى، انظر: الأغبش، **السياسة القضائية في عهد عمر بن الخطاب**، ص 376-636.

والعقارية والاجتماعية، كالحكم في الأنساب مثلًا، نظرًا إلى المفاخرة والمنافرة اللتين كانتا تقعان بين الناس بسببها، مع وجود هذه النزاعات وتفشيها، الشيء الذي يدفعنا إلى الاعتقاد بأن لجوء الناس إلى «القضاء الشرعي»، أو تدخّل هذا الأخير في الخصومات، كان يقتصر في الأغلب على النزاعات التي نصت الشريعة على أحكامها، والتي يتعدى ضررها الأفراد المتخاصمين إلى الجماعة، في حين بقيت مجالات التقاضي الأخرى خاضعة للعرف والحكمة التي توارثها الناس، ولم يعارضها الإسلام، وهو ما خفف الوطء على القضاة. بهذا المعنى قرر أحمد أمين أن الناس في المدينة «كانوا يسيرون فيما لم يرد فيه حكم إسلامي على المألوف عندهم في الجاهلية حتى يغيّره الإسلام أو يقره، بل قد روى لنا أن بعض من ينتسب إلى الإسلام - في العهد الأول بالمدينة - كان يريد أن يسير على النمط الجاهلي في التقاضي وفي الحكم، فقد جاء في الطبري أن رجلًا من الأنصار يقال له قيس ورجلًا من اليهود، تخاصما فتنافرا إلى كاهن بالمدينة ليحكم بينهما، وتركا نبي الله (ﷺ)، وكان اليهودي يدعوه إلى نبي الله، وقد علم أنه لن يجور عليه، وجعل الأنصاري يأبى عليه وهو يزعم أنه مسلم ويدعوه إلى الكاهن، فأنزل الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾ إلى أن قال: ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾»[79].

وعلى الرغم من تدخّل القرآن في هذه المسألة لثني المسلمين عن اللجوء إلى غيرهم، فإن هذه الممارسة استمرت بين المسلمين بعضهم مع بعض، بدليل ما أثبته البخاري في صحيحه بشأن شرعية الأعراف، حيث خصص بابًا من أبواب مصنّفه لـ «من أجرى أمر الأنصار على ما يتعارفون بينهم في البيوع والإجارة والمكيال والوزن وسننهم على نياتهم ومذاهبهم المشهورة». وذكر في هذا الباب قول القاضي شريح[80] للغزّالين: «سنتكم بينكم»، عندما اختصموا

(79) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، ط 10 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1969)، ص 230.

(80) هو شريح بن الحارث الكندي (ت 87هـ)، كان قاضيًا في الكوفة في عهد ابن الخطاب، انظر: العمري، **عصر الخلافة الراشدة**، ص 172.

إليه في شـيء كان بينهم، قائلين له: إن سـنتنا بيننا كذا وكذا، فأجابهم «سنتكم بينكم»[81].

ترجع ندرة القضايا المعروضـة على أنظار القضاة في عصر الراشـدين وقلّتها من جهـة، وكفاية العدد القليـل من القضاة من جهة ثانية، أساسًـا إلى اسـتمرار أشـكال التقاضـي «التقليدية» التي كانـت موجودة قبل الإسـلام؛ واستمرار «الأحكام العرفية» والمصلحية في القضايا غير الشرعية، أي تلك التي لا نص فيها، وخاصة فـي الأقاليم والأعمال البعيدة عن المدينة، والتي لم تكن بالضرورة من اختصاص «القاضي الشـرعي»، الشـيء الذي يؤشر على وجود ازدواجية قضائية مبكرة[82].

2 - الشريعة والعدالة الاجتماعية

يُطلق لفـظ العدالة على أمريـن متكاملين، لا يغنـي أحدهما عن الآخر، **الأول** تطبيق الشـريعة، أي القوانيـن والأحكام التي تضمنها كتاب الله وسـنّة رسوله؛ **والثاني** التوزيع المنصف للثروات العامة بين الناس. ولم يغفل الخلفاء الراشـدون عن أي من الأمرين في أثناء حكمهم؛ فقـد حاولوا جهدهم تطبيق الشريعة تطبيقًا أمثل، وحاولوا في الآن نفسه سلوك نهج خاص بهم في سعيهم لإقرار عدالة اجتماعية حقيقية بين عامة المسـلمين. وسنسـعى في ما يلي إلى تعريف جهد الراشدين في المجالين وتحليله:

أ - تطبيق الشريعة

شكّل عصر الخلفاء الراشـدين تجربة بشـرية نموذجية لتطبيق الشريعة

---

(81) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، قرأ أصله تصحيحًا وتحقيقًا وأشـرف على مقابلة نسـخه المطبوعة والمخطوطة عبد العزيز بن عبد الله بن باز (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج 4، ص 405، و406.

(82) تجلت في ما بعد هـذه الازدواجية من الناحيتين النظرية والفقهية فـي النقاش الفقهي بين مدرسـتي الرأي والأثر، وأيهما أولى بالاستئثار بالفقه. وتستقي مدرسـة الرأي قوّتها ممّا لا نص فيه من القضايا والنـوازل التي تُعتبر امتدادًا للأعـراف والتجارب الخاصة والمختلفة. وقـد حاول أحمد أمين في **فجر الإسلام** استعادة السـياق التاريخي لظهور هذا النقاش الفقهي في هذه الفترة المبكرة من تاريخ الإسلام، بصورة لا تبعد عمّا ذهبنا إليه هنا، انظر: أمين، **فجر الإسلام**، ص 234، و236.

السماوية، سـهر على تنزيلها ورعايتها صحابة النبي وخيرة أتباعه. ونظرًا إلى سـمو هذه التجربة ورقيّها عـن غيرها من التجارب التي جـاءت بعدها، فقد حظيت، وما زالت تحظى بقيمة مرجعية في الفقه الإسـلامي، إلى درجة أنها أمست «سـنّة» في الحكم، يُسـتحب، إن لم يكن من الواجب اتباعها. وعلى أهمية هـذه التجربة ومنزلتها في الوجدان الديني الإسـلامي، بقي التسـاؤل بشـأنها وبشـأن «العقلانية» التي قادتها محدودًا وغيـر ذي أهمية، ومن هذه التسـاؤلات التي تحظى بالأولويـة في هذا السـياق: كيف تعامـل الخلفاء وقضاتهم مع الحدود؟ كيف شـكل تطبيق الحدود مظهرًا أساسًـا من مظاهر العدالة الإسـلامية في عصر الراشـدين؟ وفي السـياق ذاته، وباعتبار أقصى غرض للشريعة هو تحقيق العدل وإشـاعة قيمه بين الناس، إلى أي حد نجح الخلفاء الراشـدون في ذلك، وخصوصًا في ما يتعلق بالقضايا والنوازل التي لم تنص الشريعة على أحكامها، أو التي لا تتنزل عليها النصوص تنزلًا حرفيًا، لا تحتاج معه إلى اجتهاد أو تعديل؟

تشكّل الحدود الشـرعية أحد أبرز وجوه الشـريعة الإسلامية[83]، وأهم خصوصياتها، ويقصد بها العقوبات المقـدّرة التي تجب على العباد باعتبارها حقـوق الله، والمنصوص عليها في كتاب الله وسـنّة رسـوله نصًـا صريحًا، وأهمها حـدود: الزنا والسـرقة والحرابة والقذف والخمـر والردّة. ويضيف بعض العلمـاء حدودًا أخرى، مثل جحد العارية، وشـرب المسـكر من غير الخمر، والقـذف بغير الزنـا... إلخ[84]. ونظـرًا إلى سـمو مرجعها وقطعية دلالتها، بذل الخلفاء الراشـدون طاقتهم من أجل تطبيقها، واتخذوها مرجعًا في الحكـم، واتّبعهم في ذلك ولاتهم والصحابة فـي زمانهم، غير أن حرص هؤلاء على تطبيق الحدود وضمان سيادتها التشريعية لم يمنعهم من الاجتهاد في هذا التطبيق والاسـتقلال بمنهج خاص، عكس عقلانيـة فريدة في تنزيل

(83) هناك جوانب أخرى من الشـريعة، منوطة بالعباد، ولا دخل للدولة أو السلطة في تطبيقها، وهذه لا تثير إشـكالًا كبيرًا اليوم، وحتى في السـابق لـم تكن مثار جدل أو خـلاف، ولهذا ركزنا على الحدود كأقوى مظهر للشريعة السياسية حتى نلحظ سنن الراشدين في تنزيلها وسنن الذين جاءوا بعدهم.

(84) ابن حجر العسقلاني، **فتح الباري**، ج 12، ص 58، والأغبش، **قضاء عمر**، ص 231-232.

النص أو تنفيذ الحكم. وتجدر الإشارة إلى أن هذه العقلانية كانت أساس قسط عظيم من علم أصول الفقه الذي نشأ في ما بعد، وعلى مفرداتها بنى أدلته.

أوردت كتب الفقه والأصول والتاريخ أمثلة كثيرة من أحكام الخلفاء الراشدين في قضايا الحدود، وخاصة الزنا والسرقة والخمر... إلخ، واستند جلها إلى كتاب الله وسنّة رسوله، غير أن وحدة المصدر لدى هؤلاء لم تحل دون اختلاف أحكامهم وتباينها على أكثر من صعيد؛ فعلى سبيل المثال، وفي ما يتعلق بالزاني المحصن، رَجَمَ أبو بكر وعمر ولم يجلدا، في حين جلدَ الخليفةُ علي ورجم[85]. أمّا في ما يخص السرقة، فقد اختلفوا في تعريفها، ومقدارها الموجب للقطع[86]. وفي الخمر اختلفوا في مقدار الحد... إلخ[87].

من خلال استقراء متأنٍ للأحكام التي تهم قضايا الحدود، والمنسوبة إلى الخلفاء الراشدين أو بعض حكامهم، نستطيع الوقوف على مجموعة من الأوصاف والعلامات التي ميزت منهج الراشدين وعصرهم في تطبيق الحدود، ولا سيما تلك المؤدية إلى الإعاقة، أو المُذهبة للأرواح، أو التي يخشى معها ذلك، كالزنا والسرقة وشرب الخمر. ومن أبرز هذه الأوصاف: التوسع في الشبهات الرادة للحدود؛ مراعاة حال المتهم والأحوال المحيطة به؛ الدعوة للاستتار والتوبة؛ الإعراض عن التطبيق ما أمكن.

- **التوسع في الشبهات الرادّة للحدود**: من أهم الحدود التي حالت الشبهات دون تطبيقها على نطاق واسع حدود الزنا والسرقة وشرب الخمر، حيث توسع الراشدون وحكامهم في قبول الشبهة أو إحداثها للتهرب من تطبيق

---

(85) عبد الله بن محمد بن قدامة، **المغني** (الرياض: منشورات دار عالم الكتب، [د. ت.])، ج 12، ص 307-383؛ أبو بكر محمد بن محمد السرخسي، **المبسوط** (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج 9، ص 36-38؛ أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **المحلى في شرح المجلى بالحجج والآثار**، اعتنى به حسان عبد المنان (الرياض: منشورات بيت الأفكار الدولية، 2003)، ص 2127-2130.

(86) ابن قدامة، **المغني**، ج 10، ص 242-243؛ السرخسي، **المبسوط**، ج 9، ص 137-140، وابن حزم، **المحلى**، ص 2185-2193.

(87) ابن قدامة، **المغني**، ج 10، ص 329، وابن حزم، **المحلى**، ص 2208.

الحد، وسنقصر حديثنا في هذه المناسبة على حد الزنا، فإذا كانت تهمة الزنا - على سبيل المثال - لا تثبت إلا بطريقين: الإقرار والاعتراف، أو الشهادة، فإن الخلفاء الراشدين وقضاتهم أحاطوا هذين الدليلين بجملة من الشبهات، حالت في كثير من الأحيان دون تطبيق الحد؛ فبالنسبة إلى الإقرار، لا يصح إلا إذا تكرر أربع مرات على الأقل، مع سلامة العقل من الجنون وغيره، بالإضافة إلى عدم وجود شبهة نكاح شرعي... إلخ؛ أمّا بالنسبة إلى دليل الشهادة، فقد اشترطوا في صحته توافر أربع شهادات تامة تؤكد وقوع فعل الزنا وقوعًا لا يداخله أدنى شك، وأي طعن أو نقص في هذه الشهادات، مهما تكن درجته، كاف لرد التهمة وحدّ الشهود بتهمة القذف.

من الأحكام النموذجية في هذا الباب حكم الخليفة عمر في اتهام جماعة من البصريين المغيرة بن شعبة والي البصرة بالزنا. وقد ذكر المؤرخون والإخباريون أطوار هذه المحاكمة وتفصيلاتها، وعنهم ننقل هذا الجزء: «قال المغيرة: سل هؤلاء الأعبد كيف رأوني؛ مستقبلهم أو مستدبرهم؟ وكيف رأوا المرأة أو عرفوها؟ فإن كانوا مستقبليّ فكيف لم أستتر، أو مستدبري بأي شيء استحلوا النظر إلي في منزلي على امرأتي! والله ما أتيت إلا امرأتي - وكانت شبهها - فبدأ بأبي بكرة، فشهد عليه أنه رآه بين رجلي أم جميل وهو يدخله ويخرجه كالميل في المكحلة، قال كيف رأيتهما؟ قال مستدبرهما، قال فكيف استثبت رأسها؟ قال: تحاملت. ثم دعا بشبل بن معبد، فشهد بمثل ذلك، فقال: استدبرتهما أو استقبلتهما؟ قال: استقبلتهما. وشهد نافع بمثل شهادة أبي بكرة، ولم يشهد زياد بمثل شهادتهم؛ قال: رأيته جالسًا بين رجلي امرأة، فرأيت قدمين مخضوبتين تخفقان، وإستين مكشوفتين، وسمعت حفزانًا شديدًا. قال هل رأيت كالميل في المكحلة؟ قال: لا، قال: فهل تعرف المرأة؟ قال: لا، ولكن أشبهها، قال: فتنح، وأمر بالثلاثة فجُلدوا الحد، وقرأ: **﴿فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾**، فقال المغيرة: اشفني من الأعبد، فقال: اسكت أسكت الله نأمتك! أما والله لو تمت الشهادة لرجمتك بأحجارك»[88].

---

(88) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 493-494.

اعتبر عمر شـــهادة رابع الشـــهود، وهو زياد، ناقصة، وغير تامة، ونقصها يكمن في كـــون زياد لم ير «الميل فـــي المكحلة»، ولم يتثبـــت من الموطوءة، هل هي أم جميل أم زوجة المتهم؟ واكتفى بالتشـــبيه، وبالتالي، وبناء على هذا النقص سقطت الشـــهادات الأخرى، ونُفيت التهمة عن المغيرة بن شعبة. ومن ثم، تدل هذه الحادثة القضائية على أن شـــرط الشـــهادة التامة المقبولة، صعب توافره، الشـــيء الذي يجعل تطبيق حـــد الزنا - على أساســـها - نادر الوقوع، بسبب تعذّر الشـــهادة على شرطها الصحيح المقبول. ولم تقتصر عرقلة الاتجاه نحو تطبيق حد الزنا على تعقيد دليل الشهادة، بل تجاوزه إلى دليل الإقرار الذي قرنت صحته بالتكرار أربع مرات.

من الشـــبهات المعتبرة الأخرى التي ردّ بها الخلفاء الراشدون وحكامهم حد الزنا شـــبهتا الإكراه والجهالة، فمن وقع في الزنا مكرهًا أو جاهلًا بحكمها، لا يناله الحد. وقد ذكر فقهاء الإسلام طائفة من الأحكام التي دفعت بالشبهات، وبرأوا المتهمين، أو حكموا بعقوبات أقل، مثل الجلد وغيره، وعنهم نقل أكرم ضياء العمري في مؤلفه عن الخلافة الراشدة[89].

كان دأب الخلفـــاء وقضاتهم من الصحابـــة درء الحدود بالشـــبهات، ما وجدوا إلى ذلك ســـبيلًا، وذكر السرخســـي في هذا الباب أمرًا عامًا لعمر، جاء فيه: «اطـــردوا المعترفين، يعني الذين يقرون على أنفســـهم بالســـبب الموجب للحد»[90].

- **مراعاة حال المتهم والأوضاع المحيطة به:** فـــي كثير من الحالات لجأ الخلفاء الراشـــدون وقضاتهم إلى أحـــوال المتهمين الاجتماعيـــة والاقتصادية لإســـقاط الحدود عنهم، والحكم عليهم بأحكام مخففـــة. وقد ظهر هذا الميل واضحًا في أحكام الخلفاء على عدد من المتهمين بالســـرقة في عصرهم. ومن أهم الأمـــور المرعية لدى حكام هذا العصر، وخصوصًـــا الخلفاء منهم، والتي

(89) العمري، **عصر الخلافة الراشـــدة**، ص 163-165، والأغبش، **السياســـة القضائية في عهد عمر بن الخطاب**، ص 224-239.

(90) السرخسي، **المبسوط**، ج 9، ص 38.

تدخل في هذا الباب: صلة السارق بالمال المسروق، كأن يكون غنيمة أو أموالًا عامة له نصيب فيها، أو أن يكون ممّا لا قطع فيه كالطعام والطير أو نحوهما؛ ووضْع السارق، كأن يكون محتاجًا، أو يعيش في زمن السّنة، ففي زمان عمر سرق رجل من بيت المال، فكتب سعد بن أبي وقاص به إلى عمر، فكتب عمر إليه: «أن لا قطع عليه؛ لأن له فيه نصيبًا»، والقصة عينها تقريبًا وقعت مع علي، فقد جيء برجل سرق من الخمس مغفرًا، فلم يقطعه علي، وقال مثل قول عمر[91].

من الآثار الأخرى في هذا الباب، حكم عمر على حاطب بن أبي بلتعة، حين انتحر غلمانه ناقة رجل من مزينة بأداء مثلي قيمتها، ولم يقطع أيديهم[92]. ومن الأحكام الأخرى التي خالف فيها الخلفاء الراشدون (مثل أبي بكر وعمر) الحد، سرقة التمر والكَثر، والطعام جملة[93]، وسرقة الخادم لمتاع مخدومه[94]، بالإضافة إلى السرقات في حالات القحط والسّنة...[95]. ومن أشهر المواقف المشهورة في هذا السياق، والتي ترد عند أكثر من واحد، أوقف عمر تنفيذ حد السرقة عام الرمادة (18هـ)[96]؛ ففي هذه الحالات كلها عدل الحكام عن القطع، وحكموا بالغرامات وغيرها من الأحكام.

- **الدعوة للاستتار والتوبة:** لم يكن الحكام من الخلفاء الراشدين يستعجلون تطبيق الحدود على المسلمين، ويسارعون إلى ذلك، بل كانوا يسعون جهدهم لردّها والتثبت من صحة تهمتها قبل الشروع في تنفيذها. وكانوا يندبون عامة الناس، وخصوصًا أولئك الذين ابتلوا بالفاحشة، إلى الاستتار

---

(91) ابن حزم، **المحلى**، ص 2185.

(92) انظر سنن الإمام أحمد وابن ماجة (الحكم في الشاة الحريسة): ابن قدامة، **المغني**، ج 10، ص 263، 264.

(93) ابن قدامة، **المغني**، ج 10، ص 263-264، ومالك بن أنس، الإمام، **الموطأ** (القاهرة: دار الحديث، 2005)، ص 578-579.

(94) مالك بن أنس، **الموطأ**، ص 579.

(95) قال عمر: لا قطع في عذق ولا سنة، انظر: السرخسي، **المبسوط**، ج 9، ص 140، وابن حزم، **المحلى**، ص 2195.

(96) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 507-508.

والمسارعة للتوبة؛ فقد روي عن عمر أنه «أتي برجل، فسأله أسرقت؟، قُل: لا. فَقَال (الرجل): لا، فتركه؛ وروي معنـــى ذلك عن أبي بكر الصديق وأبي هريرة وابن مسعود»[97]. وتُحكى القصة نفســها تقريبًا عن علي، فقد جاءه رجل مقرًا بالسرقة، فنهره، وروي أنه طرده، وروي أنه رده[98].

من أقوى الروايات فـــي هذا المعنى، وأصحها، ما جـاء في موطأ مالك: «أن عمر بن الخطاب أتاه رجل وهو بالشام، فذكر له أنه وجد مع امرأته رجلًا، فبعث عمر بن الخطــاب أبا واقد الليثي إلى امرأته يســألها عــن ذلك، فأتاها وعندها نســوة حولها، فذكر لها الذي قال زوجها لعمر بن الخطاب، وأخبرها أنها لا تُؤخذ بقوله، وجعل يلقّنها أشباه ذلك لتَنزِعَ، فأبت أن تَنْزِعَ، وتمت على الاعتراف، فأمر بها عمر، فرجمت»[99].

الجدير بالذكر أن هذا السلوك من طرف الخلفاء ليس جديدًا ولا طارئًا، بل عُرف عنهم حتى في حياة النبي (ﷺ)؛ فقد أورد الشــافعي في **كتاب الأم** رواية مفادها «أن أبا بكر أمر رجلًا في زمان النبي (ﷺ) أصاب حدًا، بالاســتتار، وأن عمر أمر به، وهذا حديث صحيح عنهما»[100]. ومن أبرز الأحاديث المروية في هذا الباب ما رواه الإمام مالك في الموطأ، عن رجل أتى أبا بكر معترفًا، فدعاه للاستتار والتوبة، فذهب إلى عمر ففعل معه الشيء نفسه، فذهب إلى رسول الله فأعرض عنه ثلاث مرات، وفي الرابعة سأل عن حاله، قبل أن يحده[101].

يستند ترغيب الخلفاء وحكامهم في الاستتار والتوبة إلى تجربة النبي؛ فقد روي أن النبي قال لسارق: «ما إخالك ســرقت»، وقال لماعز: «لعلك قبَّلت أو لمســت»[102]، وتعقيبه على خبر محاولة ماعز الفرار، بعد أن آلمته الحجارة في

---

(97) ابن قدامة، **المغني**، ج 10، ص 294.
(98) ابن قدامة، **المغني**، ج 10، ص 294.
(99) مالك بن أنس، **الموطأ**، ص 568.
(100) محمــد بن إدريس الشــافعي، **كتاب الأم**، تحقيــق وتخريج رفعت فــوزي عبد المطلب (المنصورة: دار الوفاء، 2001)، ج 7، ص 350.
(101) مالك بن أنس، **الموطأ**، ص 565-566.
(102) ابن قدامة، **المغني**، ج 10، ص 294.

أثناء الرجم: «هلا تركتموه»[103]، فكل هذه الإشارات تفيد عدم تحفز الرسول لتطبيق الحدود، وتريثه فيها.

إن هذه الأوصاف المنهجية التي ميزت عقلانية الراشدين وأسلوبهم في التعامل مع الحدود، والتي تُظهر جنوح الحاكم إجمالًا: للدرء بالشبهة، أو الظرف، أو الندب للتوبة، تضعنا أمام سؤال أساس: لماذا كان الخلفاء الراشدون «يحتالون» لدرء الحدود؟، وما الغاية من تطبيق الحدود في حال تطبيقها؟ وما صلة هذا كله بالعدالة؟

من أهم الاعتبارات التي ذكرها غير واحد من السلف، والتي جعلت الحدود أحكامًا فوق العادة، تعلقها بحقوق الله أكثر من تعلقها بحقوق الآدميين. وبهذا الاعتبار، فالحد إجراء تعبدي وكفارة للذنب الذي ارتكبه المؤمن في حق الله، غير أن الكفارة (العقوبة) ليست - بالنسبة إلى المسلم - الطريق الوحيدة للتطهر من الذنب العظيم الذي اقترفه، فإلى جانبها توجد التوبة والاستغفار والإقلاع عن الذنب تمامًا. ويبدو من خلال سلوك الراشدين وسيرتهم في الحكم تفضيلهم الطريق الثانية على الأولى، وذلك بدفع الناس إلى الاستتار والتوبة، بدل المجاهرة، وكفارة الحد. ويتأسس هذا الميل لدى الخلفاء الراشدين والصحابة عمومًا - في اعتقادنا - على حديث النبي (ﷺ)، الذي رواه البخاري والترمذي عن عبادة بن الصامت، والذي جاء فيه: «كنا عند النبي صلى الله عليه وسلم في مجلس، فقال: تبايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئًا، ولا تسرفوا، ولا تزنوا، وقرأ هذه الآية كلها، فمن وفى منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئًا فعوقب به فهو كفارة له، ومن أصاب من ذلك شيئًا فستره الله عليه، فهو إلى الله، إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له»[104].

غير أن القول بتعلق الحدود بحقوق الله لا ينفي أبدًا تعلق بعضها، أو بعض حالاتها الواضح بحقوق الآدميين، مثل السطو على متاع إنسان آخر

---

(103) رواه أبو داوود في سننه؛ الأغبش، **السياسة القضائية في عهد عمر**، ص 238.

(104) رواه البخاري في صحيحه، باب الحدود كفارة، الحديث رقم 6402. رواه الترمذي في سننه، باب ما جاء أن الحدود كفارة لأهلها، الحديث رقم 1493.

من دون وجه حـــق، أو الزنا المفضي إلى الحمل، أو زنا المحصنة، أو السـكر العلني... إلخ، فإزاء الحق الاجتماعي، كيف يمكـــن التصرف؟ هل من العدل إذهاب حقوق الناس بتوبة المجرم؟ لقد كان الخلفاء الراشـــدون يدركون تمام الإدراك هذا المأزق في معالجـــة قضايا الحدود، وبالتالي وجدنا معظم الحدود التي طبّقوها هي من النوع الذي تظهر فيه حقوق المجتمع سافرة.

يمكن فض هذه الإشـكالية على النحو التالي: كان الحـكام من الخلفاء الراشدين وقضاتهم يتحاشـــون تطبيق الحدود، ويجتهدون لدرئها، كلما تعلقت بانتهاك خالص لحقوق الله تعالى، إحســـانًا للظن بالله، وطمعًا في واسع عفوه، ويدفعون المخالفين إلى التوبة والاســتتار ما وجدوا إلى ذلك سبيلًا، ولكن في الحالات التي كانت التهم فيها تتجاوز حق الله إلى حق عباده، في ســرقة أو زنا أو غيرهما، لم يكونوا يترددون في إنزال العقوبة بمستحقيها، مهما كان وضعهم ومنزلتهم[105]. ويعكـــس هذا الاختلاف في التعامل مـــع الحدود لدى الخلفاء الراشـــدين حرصهم الشـــديد على إقرار عدالة قضائية، تحفـــظ حقوق العباد، وتصونها من العبث.

ب - العدالة الاجتماعية

من قضايا العدالة الأخرى التي طرحت بحدة في عصر الخلفاء الراشدين، وكانت ســببًا في كثير من القلاقل التي واجهت الدولة الإسلامية الفتية، قضية توزيع الثروة بين المسلمين، وبشـكل خاص توزيع أموال الفيء بين الفاتحين وعامة المســلمين، وربما لن نخطئ إذا قلنا إن الإرهاصات الأولى للمعارضة السياسية في زمان الخلفاء الراشدين ولدت من رحم الخلافات في شأن الفيء. فلأول مرة تتحصل في يد المسلمين أموال عظيمة جراء عمليات الفتوح الكثيرة في عهدي عمـــر وعثمان، في كل من العراق والشـــام وبلاد فـــارس، وتفيض بيوت أموالهم بكنوزها، من دون أن تكون لهم سوابق وتقاليد سياسية في إدارة

(105) ابن قدامة، **المغني**، ج 10، ص 242، و243، ومالك بن أنس، **الموطأ**، ص 568، 570، و571.

الثروة العامة، أكان في تجربة النبي أم في تجربة العرب قبل الإسلام. وأقصى ما يوجد في هذا الباب، قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾[106]، وقوله عز وجل: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾[107]. فاستنادًا إلى هاتين الآيتين، تصرف الخلفاء الراشدون في أموال الفيء التي كانت أهم مورد لبيت مال المسلمين، وعليها أسسوا مرجعيتهم في العدالة الاجتماعية.

كان الخليفة أبو بكر يتصرف في خمس الفيء استنادًا إلى آية الأنفال، ويوزعه بين قرابة رسول الله واليتامى والمساكين وابن السبيل، تبعًا لظاهر الآية، بينما يستأثر الجيش الفاتح بأربعة أخماس الغنيمة، ويوزعها بين أفراده ومكوناته، فنصيب الضعاف من المسلمين (يتامى، ومساكين... إلخ) في عهد أبي بكر كان قليلًا، نظرًا إلى قلة سهم الخُمس، غير أن هذه السياسة عرفت انقلابًا جذريًا في خلافة عمر، حيث أعاد النظر في طريقة توزيع الفيء، بصورة سمحت لبيت المال بالاستئثار بمعظم الغنيمة، استنادًا إلى آية سورة الحشر، الشيء الذي مكّنه من تعزيز الدور الاجتماعي للخلافة الراشدة، وقد ظهر هذا الأمر جليًا في نهجه في تقسيم العطاء، وعمل الديوان في عام 15هـ، حيث فرض لكل مسكين من المسلمين جريبتان[108] في الشهر، وهمّ أن يجعل العطاء أربعة آلاف درهم لكل رجل، «ألفًا يجعلها الرجل في أهله، وألفًا يزودها معه، وألفًا يتجهز بها، وألفًا يترفق بها»[109].

إن ما يدل على مركزية العدالة الاجتماعية في هذا العصر في جانبها المالي، حضورها الدائم في خطب وتوجيهات الخلفاء، العامة منها أو

---

(106) **القرآن الكريم**، «سورة الأنفال،» الآية 41.

(107) **القرآن الكريم**، «سورة الحشر،» الآية 7.

(108) الجريب: المكيال يعادل 360 رطلًا، انظر: عباس محمود العقاد، **عبقرية عمر**، سلسلة مجلة الدوحة؛ 69 (الدوحة: منشورات وزارة الثقافة والفنون والتراث، 2012)، ص 116.

(109) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 452.

الخاصة، الموجهة إلى العمال والولاة. ومن مأثور كلامهم في هذا الباب الذي حفظته مصنّفات التاريخ وغيرها: خطبة عمر في العمال الجدد التي جاء فيها: «إني لم أستعملكم على أمّة محمد (ﷺ) على أشعارهم، ولا على أبشارهم؛ إنما استعملتكم عليهم لتقيموا بهم الصلاة، وتقضوا بينهم بالحق، وتقسموا بينهم بالعدل»[110]، وخطبته - أيضًا - إلى عامة المسلمين: «إن الله عز وجل قد ولاني أمركم، وقد علمت أنفع ما بحضرتكم لكم؛ وإني أسأل الله أن يعينني عليه، وأن يحرسني عند غيره، وأن يلهمني العدل في قسمكم كالذي أمر به»[111].

من كلام عثمان في هذا المعنى: «ألا إن أعدل السيرة أن تنظروا في أمور المسلمين فيما عليهم فتعطوهم ما لهم، وتأخذوهم بما عليهم، ثم تثنوا بالذمة، فتعطوهم الذي لهم، وتأخذوهم بالذي عليهم»[112].

إن حرص الخلفاء الراشدين على العدل في قسمة أموال الفيء، لم يحل دون ظهور مجموعة من الاختلالات والمنازعات التي انتهت في بعض الأحيان إلى عداء مكين بين أطرافها. ويمكن تقسيم هذه النزاعات إلى قسمين: قسم مرتبط بسياسة الولاة والعمال في الأطراف، وقسم مرتبط بالخليفة في المركز.

- **نزاعات الأطراف**: من أبرز هذه النزاعات التي سجّل تفصيلاتها المؤرخون القدامى، النزاع بين البصريين والكوفيين على أراضي الفتوح في سواد العراق وفارس، ومن يكون له خراجها؛ فمعلوم أن بعثات الفتوح كانت متعددة ومختلفة، وأيُّما بعثة فتحت إقليمًا معيّنًا فلها خراجه وفيئه، غير أن الوقائع لم تكن تسير - دائمًا - وفق هذه القاعدة، فقد يحصل الاشتراك في الفتح من طرف بعثتين أو أكثر، أو لا تعلم الجهة التي كان لها فضل الفتح بسبب التقادم... إلخ. ففي خلافة عمر وقع نزاع بين الكوفيين والبصريين على خراج بعض أرض السواد، ورفع الخلاف إلى الخليفة للحكم، ففصل بين

---

(110) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 567.

(111) المصدر نفسه، ج 2، ص 573.

(112) المصدر نفسه، ج 2، ص 590.

الفريقين استنادًا إلى شهادة الشهود الذين أكدوا نصيب البصريين في خراج هذه البلاد لمشاركتهم في فتحها[113].

غير أن أخطـر هذه النزاعات التي سيكون لها ما بعدها، والتي ستمهد للثورة على الخليفة عثمان، الخلاف بين جماعة الكوفيين وخصامهم مع واليهم سعيد ابن العاص، بعد أن قال لهم: «إنما هذا السواد بستان لقريش؛ فقال الأشتر: أتزعم أن السواد الذي أفاءه الله علينا بأسيافنا بستان لك ولقومك! والله ما يزيد أوفاكم فيه نصيبًا إلا أن يكون كأحدنا»[114]. وفي رواية أخرى رواها الطبري - أيضًا - يرجع سبب الخلاف بين الفريقين إلى قول أحد شباب الكوفة وهو عبد الرحمن بن خنيس بحضرة الوالي سعيد، وهم حضور معه: «وددت أن هذا الملطاط لك (يقصد سعيد) - يعني ما كان لآل كسرى على جانب الفرات الذي يلي الكوفة - قالوا: فض الله فاك!»[115]، وأنكروا عليه مقالته، وتطور الصراع إلى صدام بين الفتى وأبيه من جهة، وجماعة الكوفيين الناقمين عليه قوله من جهة ثانية. وبغضّ النظر عن الاختلاف بين الروايتين، وسواء تعلق النزاع بتصريح سعيد بن العاص أو بكلام عبد الرحمن بن خنيس، فإن سبب المشكلة - في ما يبدو - هو الصراع في شأن تدبير أرض السواد (الخراج)، وسبل تحقيق العدالة في قسمة خراجها[116].

من المظاهر التاريخية الأخرى الدالة على عمق إشكالية تدبير الثروة في هذا الزمان المبكر من تاريخ الإسلام، وخصوصًا في الأطراف، الخلاف الذي وقع بين أبي ذر الغفاري ومعاوية بن أبي سفيان والي الشام في عهد الخليفة عثمان، فقد أنكر أبو ذر على معاوية قوله: «المال مال الله»، ورأى فيه محاولة للاستئثار به دون المسلمين، ودفعه إلى القول إن المال مال المسلمين، ولم يكتف أبو ذر بهذا، بل طفق يحرض الأغنياء على الإنفاق ومواساة الفقراء،

(113) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 543.

(114) المصدر نفسه، ص 637.

(115) المصدر نفسه، ص 634، 635.

(116) يذكر الطبري أكثر من رواية في هذا المعنى، وعلى الرغم من اختلاف هذه الروايات بعضها بعض، فإنها متفقة في أصل النزاع، انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 642.

وراح يقول: «يا معشــر الأغنياء واســوا الفقراء. بشّــر الذيــن يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في ســبيل الله بمكاو من نار، تكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم، فما زال حتى ولع الفقراء بمثل ذلك، وأوجبوه على الأغنياء، وحتى شكا الأغنياء ما يلقون من الناس»[117].

- **نزاعات المركز**: إن الاعتراضات على السياســة المالية للخلافة برزت بشــكل واضح وجلي في خلافة عثمــان؛ فقبل دور هذا الرجــل في الحكم، لا نكاد نعثــر على اعتراض ذي بــال. ولم يقتصر الاحتجــاج في عهده على طريقــة تدبير الولاة للأموال العامة أمثال ســعيد بن العــاص ومعاوية بن أبي ســفيان... إلخ، بل تجاوزهم إلى الخليفة عثمان الذي اتهمه خصومه بســوء إدارة الثروة وســوء توزيعها، وأحصوا عليه مجموعة من العيوب، من أبرزها: إعطاؤه أهل بيته أموال المســلمين؛ إقطاعه بعض أراضــي الفتوح لرجال من الأنصــار والمهاجرين... إلــخ[118]. وعلــى الرغم من محاولاتــه المتكررة لإقناعهم بســلامة ذمته المالية وزيف ادعاءاتهم، باء بالفشل، وتطورت الأمور إلى الأسوأ.

من أدلة مركزية «العدالة المالية» في خلافة عثمان ما نقله المؤرخون على لســان عثمان وعليّ من حوار بينهمــا، تداولا فيه الأزمة السياســية التي كانت تعانيها الدولة الإسلامية في هذه الحال، وناقشــا مؤاخذات العامة على سياسة عثمان. وفي نهاية هذه المفاوضة، قال الخليفة عثمــان كلامًا دالًا، يلخص فيه الأزمة العميقة التي باتت الخلافة تعانيها، وتلخص - أيضًا - جوهر اعتراضات «الثوار» على سياســته. قال عثمان: «فَضَلَ فضْلٌ من مال، فما لي لا أصنع في الفضل ما أريد! فلم كنت إمامًا!»[119].

إن إشكالية «العدالة الاجتماعية» في عصر الراشدين إشكالية عويصة، ولا ترتبط بسياسة هذا الخليفة أو ذاك، وإن كانت تفاقمت في عهد الخليفة عثمان،

---

(117) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 615.

(118) المصدر نفسه، ج 2، ص 644-645.

(119) المصدر نفسه، ج 2، ص 645-646.

بل ترتبط بالمحتوى التاريخي للعدل في الإطار الإسلامي، فإذا كانت النصوص الشرعية من القرآن والسنّة تعاضدت وتضافرت من أجل إقرار مبدأ العدل في تدبير الأموال العمومية، وعبّرت عن ذلك بلفظ «القسمة بالسوية»، فإنها تركت تحديد محتوى هذا العدل وشكله إلى اجتهاد الحكام وأعيان المسلمين، والقوى الاجتماعية، ومن ثم كان طبيعيًا ظهور الخلاف والنزاع حول مدلول العدل في الواقع، ومحاولة كل طرف من الأطراف الاجتماعية تعبئته وفق مصالحه. ومن أبرز مواضع هذا النزاع على الصعيد السياسي: الخلاف في شأن قسمة الفيء؛ شبهة إسراف الخلفاء والولاة في النفقة على العيال والقرابة من بيت المال؛ العطاء من دون موجب حق.

صفوة القول: إن العدالة في عصر الراشدين هي عدالة تاريخية، لم تستطع تجاوز حدود الممارسة التاريخية، وأشكال القصور التي تعتري هذه الممارسة عادة، وذلك على الرغم من هيمنة النص القوية وحداثة ذِكره بين الناس. ومن أهم مصادر تاريخية العدالة لدى الراشدين: استمرار نمط العيش العربي في الكثير من جوانبه، وبالتالي استمرار الكثير من العادات والأعراف وأشكال الفقه... إلخ، وحاجة الكثير من المبادئ والأحكام الشرعية التي جاء بها الإسلام إلى الاجتهاد والتكييف مع الواقع.

لم يستطع الخلفاء الراشدون المسلحون بالنص، وباعتبار الصحبة أو القربة من الرسول، بلوغ كمال العدالة، وبالتالي تجاوز الالتباسات والصراعات التي فرضها عليهم التاريخ فرضًا، فتنازعوا واختلفوا وتحاربوا، وكل منهم يعتقد أن الحق إلى جانبه. لكن على الرغم من هذا النقص في منسوب العدالة على مستوى الواقع - الذي يؤكد تاريخيتها - فإن الراشدين ضربوا المثل في تحري العدل، واستغلوا أقصى ما أتاحه التاريخ لهم لتحقيق العدالة، وقضوا، ولا أحد من المسلمين يتبعهم في ظلم، إلا ما كان وهمًا أو خطأ غير مقصود.

من ناحية أخرى، تعامل الخلفاء الراشدون بمرونة كبيرة مع أحكام الشريعة، وخصوصًا الحدود، وأبانوا عن فهم عميق لمقاصد الشارع من

وضعها، وبالتالي اجتهدوا في تطبيقها اجتهادًا واسعًا. ويعد فقه الراشدين في التعاطي مع الحدود أرقى أنواع الفقه وأصحّه، فلم يتهيبوا من درئها أحيانًا، أو تقييد تطبيقها ووقفها أحيانًا أخرى. أمّا خارج الحدود، وفي القضايا المتعلقة بشؤون الحياة المختلفة، من تجارة وبيوع... إلخ، كان شعارهم «ستتكم بينكم» الذي رفعه القاضي شريح، حين استفتاه بعض صناع الغزل في شأن من شؤونهم.

من الملاحظات اللطيفة التي تهم عدالة الراشدين، ويجب ذكرها والتنبيه إليها في نهاية هذا المحور، الميول الاجتماعية للخلفاء الراشدين، وانحيازهم إلى الفئات الدنيا؛ فقد انشغلوا انشغالًا لا تخطئه العين بحقوق الأمّة في الأموال العامة، منذ ظهور «بيت المال» في بنيان الدولة الإسلامية، وتكاثر أمواله. وهكذا وجدنا عمر صريحًا وواضحًا في تدبير موارد بيت المال من الناحية الاجتماعية، ومبادرته إلى العطاء، وتفريق الأموال العامة على ذوي الحقوق.

رابعًا: المعروف/ قوة الأصل وضعف الإنجاز

إن المعروف في اصطلاحنا يتجاوز المدلولات التقليدية التي تجعله وصفًا للتصرفات الدينية، إلى مدلول أعم وأشمل، يهم التصرفات الدينية والدنيوية الصادرة عن الأشخاص أو الجماعات أو المؤسسات، والتي يراد بها إشاعة الخير بين الناس. ومن الناحية السياسية يُطلَق «المعروف» على جميع الأعمال الصادرة عن الدولة، المراد بها نفع العموم، ومضاعفة الخيرات، ولم يحددها الشرع، فالدولة - تاريخيًا، ومهما كانت ديانتها، وبالإضافة إلى دورها الحيوي في استتباب الأمن ومنع الظلم وقمع نوازع الشر بين الناس... إلخ - قامت بتيسير سبل الحياة وتمهيدها، بما يحقق راحة الإنسان وطمأنينته، وهو الذي أطلقنا عليه في سياقنا لفظ «المعروف»، ويشمل تيسير أسباب العيش من خلال الرفع من الإنتاج الاقتصادي، وتوفير الأرزاق، وتنشيط التجارة، وتمهيد السبل والطرق، وتنظيم المدن، وتطوير الصناعات، ونشر العلوم والمعارف، وتأسيس المدارس، والاعتناء بالصحة العامة... إلخ.

قامت الخلافة الراشدة، شأنها شأن سائر الدول، بمجموعة من الأعمال السياسية التي تدخل في باب تنمية المعروف، كرم الجسور، وإصلاح الطرقات... إلخ. وسنحاول خلال هذا المحور رصد جهود دولة الراشدين في هذا الباب، وتقويم أدائها. ولمّا كانت وجوه المعروف ومظاهره كثيرة، ولا تظهر سوى على هامش النفقات العمومية والأغراض المقصودة منها، كان طبيعيًا الابتداء بهذا الجانب، وتحليل موارد الدولة ووجوه نفقاتها، علّنا نقف على حقيقة المعروف في عصر الراشدين وحجمه، ذلك أن تفشي المعروفات وانتشارها يتلاءم مع حجم الثروة والنفقات العمومية.

1 - موارد دولة الراشدين

يُعتبر عصر الراشدين - في سياق بناء الدولة الإسلامية - عصر التأسيس والبناء، انطلاقًا ممّا توافر نظريًا ومعرفيًا من مقدمات ومبادئ قرآنية وما تحقق عمليًا من خلال تجربة الرسول السياسية؛ فالدولة الإسلامية في شبه الجزيرة العربية ليست سليلة تجربة سياسية عريقة تضاهي التجربة الفارسية أو التجربة الرومانية، بل هي تجربة تاريخية خاصة في عمومها، أثّرت فيها مجموعة من العوامل، وعلى رأسها النص القرآني والواقع التاريخي والاحتكاك مع الآخر.

من الناحية الاقتصادية، استلهمت الدولة الإسلامية في عصر الراشدين سياساتها الاقتصادية ومنهجها العملي من النصوص القرآنية بالدرجة الأولى، وتجربة الرسول. وقد عكست التصرفات الاقتصادية والقرارات المالية للخلفاء بشكل ملموس درجة اجتهادهم الاقتصادي. ولم يكن هذا الأمر سهلًا على الأئمة الراشدين، إذ واجهوا صعوبات كثيرة في سياق تأسيس نهجهم الاقتصادي، ومن أبرزها: صعوبة التنزيل؛ إشكالية التعامل مع تعارض النصوص القرآنية ونصوص الحديث الصريحة التي تهم قضايا اقتصادية، بعضها بين بعض، أو بينها وبعض الحاجات الحيوية للدولة وطموحاتها.

من جهة أخرى، اعتمدت دولة الراشدين في صوغ تجربتها الاقتصادية،

وإلى جانب النص، على ذكاء قادتهـا وقدراتهم العملية، وعلى تجربة وخبرات الأقاليم المفتوحة كالعراق وفارس والشام ومصر... إلخ.

بناء على ذلك، واستنادًا إلى معطيات النص (القرآن والسنّة) من جهة، والتجربة التاريخية (القريبة والبعيدة) من جهة ثانية، حدد الخلفاء الراشدون مواردهم الاقتصادية التي حددت بدورها آفاق المعروف في دولتهم، وأهمها: الزكاة والعشور، والفيء أو الخراج، ثم الجزية (الجوالي)، واجتهد الخلفاء الراشدون بوسائل مختلفة واجتهادات متعددة في تنمية هذه الموارد وتطويرها، وفي الآن نفسه ضبط عطائها وإنفاقها. وسنحاول في ما يلي تتبّع هذا الاجتهاد.

- **الزكاة والأعشار**: تُعتبر الزكاة أول الموارد المالية الشرعية التي فرضها الإسلام على أغنياء المسلمين، بعد الإذن لهم بالقتال، وقبل أن تفيض عليهم الغنائم، وتكون لهم الفتوح الواسعة، وذلك في السنة الثانية للهجرة[120]. يقول تعالى في سورة التوبة: ﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾[121]، فهذه الآية - إلى جانب غيرها من الآيات في السورة نفسها، وفي سور أخرى - أسست لمشروعية الزكاة في الإسلام ووجوبها على المسلمين. والزكاة من حيث التعريف هي قدر معلوم يؤديه المسلم عن ماله إذا بلغ النصاب، أمّا العشور أو نصف العشور، فهو المقدار الواجب في زكاة الزروع والثمار، وذلك مصداقًا لقول النبي (ﷺ): «فيما سقت السماء والعيون، أو كان عثريًا العشر، وفيما سقي بالنضح نصف العشر»[122]، وهي تختلف عن زكاة المواشي والتجارة التي هي ربع العشر، ومن ثم فالعشور في الغالب تحيل على زكاة المنتجات الزراعية، في حين تحيل الزكاة على الواجب الشرعي في الأموال عمومًا، بغضّ

(120) يوسف القرضاوي، **فقه الزكاة: دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة** (الدار البيضاء: دار المعرفة، [د. ت.])، ج 1، ص 61.
(121) **القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآية 5.
(122) القرضاوي، **فقه الزكاة**، ج 1، ص 377.

النظر عن أصلها، أكانت زراعية أم تجارية أم صناعية. وربما يرد اللفظ في بعض النصوص بمعنى واحد، وفي هذه الحالة تكون الزكاة فريضة مالية فرضها الله على المسلمين، منظورًا إليها من جهة وظيفتها الأخلاقية، وهي التزكية والنماء، والأعشار أو العشور هي كذلك تسمية للفريضة نفسها، ولكن منظورًا إليها من جهة المقدار الواجب فيها.

تجاوب الخلفاء مع هذا التكليف الشرعي من الناحية المؤسساتية، ووظفوا مجموعة من العمال للقيام على الزكاة وتحصيلها، عُرفت بعمال الصدقات.

شكلت الزكاة من منظور الفكر السياسي الإسلامي أول تحد منهجي واجه المسلمين في ما يتعلق بفهم القرآن الكريم بعد وفاة النبي[123] وهيمنته ومصيره بينهم؛ فأبو بكر كان يعتبر نفسه خليفة رسول الله في الاختصاصات والوظائف الدينية والسياسية، ومن ذلك جمع الزكاة، ولم ير في قوله تعالى لرسوله **﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾**[124] خطابًا خاصًا بالرسول ومقصورًا عليه، خلافًا لعدد من الصحابة ومانعي الزكاة الذين فهموا قوله تعالى على أنه خاص بالنبي ولا يتعداه إلى خليفته، واستدلوا على هذا الفهم بحديث النبي «أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قالها فقد عصم مني نفسه وماله إلا بحقه وحسابه على الله»، ومن ثم فمعظم المرتدين لم يكونوا مرتدين عن الإسلام في أصله العقدي العظيم، وهو التوحيد ونبوة محمد، ولكن ارتدوا عن الزكاة بتأويل مخالف لتأويل الإمام.

إن تأويل الخليفة أبي بكر مكّن الدولة الإسلامية الناشئة من مورد مالي قار، في حال كانت تعاني فيها شح الموارد وضعفها، وتعتمد فقط على سهمها من الغنائم والفيء، وهو في جميع الأحوال مورد غير قار وضعيف، ولا يمكن التعويل عليه. وقد اعتمد الخليفة لتنفيذ اجتهاده والتمكين له على القوة

---

(123) القرضاوي، **فقه الزكاة**، ج 1، ص 78-84، والعمري، **عصر الخلافة الراشدة**، ص 210.
(124) **القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآية 103.

العسكرية، على الرغم من معارضة عدد من الصحابة له، وعلى رأسهم عمر بن الخطاب.

تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن هذا الحادث وما شابهه يمثّل السوابق التاريخية والسياسية للفكر الأصولي الذي سيقعّد متأخرًا، وسيضع قواعد فهم وقراءة النص الشرعي.

- **الخراج**: الخراج أو الفيء قدر معلوم يؤدى للدولة عن الأرض[125]، والغلات الزراعية والثمار... إلخ في الأقاليم المفتوحة عنوة. وهو ثاني موارد الدولة الإسلامية، وقد تأخر ظهوره كمورد مستقل يعود مباشرة إلى الدولة حتى خلافة عمر؛ فقبل ذلك كانت الأراضي المفتوحة تدخل ضمن الفيء الذي تقسمه الآية الكريمة **﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾**[126]، غير أن الخليفة عمر عدل عن هذه السنّة، وملك الأراضي المفتوحة للدولة، ووظف عليها خراجًا قارًا يعود إلى بيت المال، وفرض للفاتحين عطاءً قارًا، مجردًا، من بيت المال، بديلًا من قسمة الأراضي بينهم، وسيأتي تفصيل هذا الاجتهاد في فقرة لاحقة.

من أنواع الخراج الأخرى غير تلك التي ذكرنا، عائدات الصوافي، وهي: كل أرض (في حالة العراق) كانت لكسرى أو لأهله، أو لرجل قُتل في الحرب، أو لحق بأرض الحرب، أو مغيض ماء، أو دير بريد. وهي تعود إلى ملْكية الدولة، وتقع تحت تصرفها، وعادة ما كان يتصرف فيها الإمام بإقطاعها إلى من يشاء من المسلمين، ويوظف عليها الخراج، وقد بلغ خراج هذا النوع من الأرض في خلافة عمر 7.000.000 درهم[127].

استطاع الخليفة عمر - بهذه الطريقة- زيادة الجباية، وتمكين الدولة من موارد مالية مهمة. وفي أول جباية لأرض السواد - بعد تكسيرها من طرف

(125) يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، **كتاب الخراج** (بيروت: دار المعرفة، 1979)، ص 22.
(126) **القرآن الكريم**، «سورة الأنفال،» الآية 41.
(127) أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص 57.

عثمان بن حنيف في حياة عمر - كسب بيت مال المسلمين 100.000.000 درهم[128]، وهو مبلغ مالي كبير في وقته.

أكدت التطورات التاريخية صدق اجتهاد عمر، ودلت على نبوغه السياسي والاستراتيجي؛ ففي ولايته ازدادت تكاليف الدولة الإسلامية وتحملاتها، وكانت أموال الخراج أحد الحلول الأساسية لمواجهة الأزمات المالية التي كانت تمر بها حاضرة الخلافة بين الفينة والأخرى. يقول عمر في إحدى رسائله إلى عمرو بن العاص والي مصر: «[......] فإذا أتاك كتابي هذا، فاحمل الخراج، فإنما هو فيء المسلمين وعندي من قد تعلم قوم محصورون»[129].

شكّل الخليفة عمر من خلال هذا الموقف نقلة نوعية في السياسة المالية للدولة الإسلامية الحديثة، وعزز بيت مال المسلمين أو خزينة الدولة بمورد مالي قوي من شأنه توفير السيولة اللازمة لمجابهة تحديات التوسع والفتوح، بعدما كانت تعتمد أساسًا على الزكوات وخُمس الغنائم والفيء، ولم ير الفاروق في آية الفيء مانعًا من الاجتهاد، وذهب إلى معارضتها ومخالفة حكمها، بعد أن ظهر له، ولعدد من الصحابة الذين شاورهم، وفيهم عبد الله ابن عمر وعثمان، وعلي وجماعة من الأنصار، أن الاستمرار في قسمة الأرض على الفاتحين سيؤدي مع مرور الوقت إلى إفقار الدولة وعجزها، وحرمان عامة المسلمين في عصره وفي العصور التي تليه، وهو وجه من وجوه التفريط والظلم الذي ينقض مبدأ العدل الذي هو أساس الدولة وغايتها، وبالتالي بدل قسمتها أبقاها في يد مالكيها، ورتب عليها خراجًا معلومًا يؤدى للدولة كل سنة[130]. وأمّا الحجة النقلية المتمثّلة في آيات سورة الحشر، فاهتدى إليها عمر متأخرًا[131]، كما أنها لم تكن حجة قوية ومسلَّمًا بها إذا ما قوبلت بآيات سورة

---

(128) أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص 26.

(129) أحمد بن علي المقريزي، **الخطط** (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1987)، ج 1، ص 78.

(130) أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص 25-26.

(131) المصدر نفسه، ص 27.

الأنفال المحكمة الواضحة، وهو ما دفع بعض الفقهاء دفعًا للتعارض، ودعمًا لقول عمر بأن آيات سورة الحشر ناسخة لآيات سورة الأنفال[132].

– **الجزية**: الجزية من الموارد الشرعية الرئيسة للدولة الإسلامية التي نص عليها القرآن، قال تعالى: **﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾**[133]، وفرضت على أهل الذمة من اليهود والنصارى، وثبت أن النبي أمر بأخذها من المجوس.

أمّا قدرها، فهو على الأرجح أمر اجتهادي من اختصاص الإمام؛ ففي عهد النبي كانت تؤخذ دينارًا من كل حالم حر أو عبد، ذكر أو أنثى، لكن بعد وفاة الرسول، وفي خلافة عمر، ارتفع النصيب إلى أربعة دنانير على الموسر، أو أربعين درهمًا، وأعفي منها النساء والعبيد[134].

وقُدِّرت جزية مصر وحدها في خلافة عمر أيام ولاية عمرو بن العاص عليها بـ 12.000.000 دينار، وارتفع الرقم في خلافة عثمان إلى 14.000.000 دينار، بفريضة دينارين عن كل رجل[135]، كان يستبقى منها ما تقام به مصالح البلاد من جسور وحصون وترع... إلخ، وعطايا الجند، وما يتبقى يُحمل إلى مركز الخلافة.

شكلت الجزية والخراج موردًا مهمًا من موارد الدولة الإسلامية في عصر الراشدين، وتورد عدد من المصادر التاريخية الإسلامية أرقامًا مختلفة تؤكد أهمية هذا المورد، ولو أنها ناقصة، وتهمّ بعض الأمصار والأقاليم دون أخرى، كما أنها في كثير من الحالات ترد مجملة، وبالتالي لا تساعدنا في معرفة مقدار

---

(132) أحمد بن نصر الداودي، **كتاب الأموال**، تحقيق رضا محمد سالم شحادة (الرباط: منشورات مركز إحياء التراث المغربي، [د. ت.])، ص 45.

(133) **القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآية 29.

(134) الداودي، **كتاب الأموال**، ص 119.

(135) المقريزي، **الخطط**، ج 1، ص 98.

الجزية ومقدار الخراج. فعلى سبيل المثال استلم عمر من واليه على البصرة أبي موسى الأشعري مبلغ 1.000.000 درهم[136].

- **الرســوم الجمركية**: من موارد بيت المال الأخرى - ولو أنها ضعيفة - العُشــر المؤدى عن التجارة، والذي يدفعه التجار غير المسلمين الداخلين إلى بلاد الإســلام، أو الحربيين برســم التجارة، وأيضًا التجار المســلمين بحسب بعض الروايات[137]. ويُقدَّر نصيب هذا الرســم بالعشــر، خلافًا للمسلم الذي يؤدي عن المال ربع العشر والذمي نصف العشر، ويدخل هذا المورد - استنادًا إلى سيرة عمر - في عداد أموال الخراج التي يختص بها بيت المال[138].

على الرغم من الصدامات العســكرية المتكررة والحــروب الطويلة بين المســلمين وغيرهم في عصر الراشــدين، فإن الصلات التجارية بقيت مستمرة بين دار الإســلام ودار الحرب، والتجار من كلا الطرفين يختلفون بعضهم إلى بعض. والظاهر أن مقدار العُشر الذي فرضه المســلمون على التجار الحربيين كان يؤديه - أيضًا - التجار المسلمون في دار الحرب[139].

2 - نفقات دولة الراشدين

سمحت الموارد السابقة للدولة الإسلامية بالتصرف في ثروة مالية مهمة، اختلفت قيمتها باختلاف الخلفاء، وبحسب الامتداد السياسي للدولة الإسلامية والاجتهــاد الاقتصادي، وعوامل أخــرى. وهكذا، لم تكن مــوارد بيت المال في عهد أبي بكر هي نفســها في زمان عمر، أكان مــن حيث النوع أم من حيث الحجم. وقد ألزم الشرع والسياســة الخلفاء بالنفقة وصرف ما تحتهم من مال، وخصوصًا ما تعلق بأموال الصدقات والفيء.

انطلاقًا مــن تجربة الخلفاء الراشــدين التاريخية، يمكن تقســيم النفقات

---

(136) أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص 46.
(137) المقريزي، **الخطط**، ج 1، ص 103.
(138) أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص 133-134.
(139) المصدر نفسه، ص 135.

الأساسية لدولة الراشدين على النحو التالي: نفقات شرعية حددها القرآن الكريم والتجربة النبوية، ونفقات سياسية أقرها الخلفاء اجتهادًا منهم لتحقيق مصالح المسلمين.

أ - النفقات الشرعية

نقصد بالنفقات الشرعية النفقات التي نص عليها القرآن، واعتنى بتطبيقها الرسول، وآلت إلى الخلفاء من بعده. ومن أبرز هذه النفقات توزيع الزكاة على مستحقيها، والتصرف في بعض الخراج، وتقسيم الفيء على مستحقيه. وتُعتبر تجربة الراشدين في هذا الباب مرجعًا يرقى إلى درجة السنّة في تطبيق هذه النفقات، فالزكاة استنادًا إلى قوله تعالى ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنْ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ**﴾، لا تثير إشكالًا حول مستحقيها، ولا تترك مجالًا للاجتهاد في توزيعها، فالصدقات تقسم على ثمانية أصناف، أو سبعة لمن اعتبر الفقراء والمساكين سهمًا واحدًا. وهكذا، فمن الناحية النظرية يقتصر دور الإمام والدولة على تحصيل أموال الصدقة ممن تجب عليهم، وتوزيعها على مستحقيها، تبعًا للآية السالفة، والسهم الوحيد من أسهم الصدقة الذي يحق للدولة التصرف فيه هو سهم «في سبيل الله»، على الرغم من الخلاف الفقهي حوله، فقد أجاز بعض الفقهاء للإمام إنفاق ما اجتمع من مال هذا السهم في سد الثغور، واتخاذ الخيل والسلاح والظهر عدة في سبيل الله[140]، أما بقية الأسهم فمستحقوها واضحون، ويقتصر دور الدولة إزاءها فقط على التوزيع.

من الناحية الفقهية، طرح موضوع تقسيم الزكاة على الفقهاء مجموعة من الصعوبات بعضها يتعلق بتعريف بعض المستحقين كالفقير والمسكين، و«في الرقاب»، و«في سبيل الله»، والبعض الآخر يتعلق بالحد الذي يخرج به المرء من الفقر إلى الغنى، وفي المقدار الذي يعطى منها الفقير، كما أن

(140) الداودي، كتاب الأموال، ص 134.

التطورات التاريخية التي شهدها المجتمع الإسلامي في عهد الراشدين أدت إلى «انقراض» فئة المؤلفة قلوبهم، واختلف الفقهاء في حكم سهمها، وعلى من يعود، وذهب كثيرون، وفيهم مالك، إلى أن هذا السهم يعود على الأصناف السبعة الذين نصت عليهم الآية[141].

على الرغم من الأهمية الشرعية والتاريخية للزكاة، فإن المصادر التاريخية لا تذكر معلومات وافية عن حجمها، وطريقة التصرف فيها، وتوزيعها على أصحابها في عهد الخلفاء الراشدين[142]. ويكتفي الإخباريون والمؤرخون الأوائل في أحسن الأحوال بذكر مقدار الأموال الوافدة على حاضرة الخلافة، من دون تمييز الزكاة عن الجزية وأموال الخراج من جهة، ثم لا يذكرون كيفية توزيعها بين مستحقيها من جهة ثانية، وهو ما لا يسعف في التأريخ للزكاة واستقصاء أخبارها بشكل دقيق.

أمّا الفيء، وانطلاقًا من قوله تعالى: **﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾**[143]، فيقسم خمسه بين الأصناف المشار إليها في الآية، وأربعة أخماس أخرى يستقل بها العسكر. وفي خلافة أبي بكر، وبعد وفاة النبي، اختلفوا في مصير سهم النبي، غير أن أبا بكر، وعمر من بعده، جعلاه في العدَّة والخيل[144]، لكن هذا الهدي في تقسيم الفيء لم يستمر طويلًا، وعرف تغيرًا جذريًا في خلافة عمر؛ ففي السابق، أي في عهد النبي وأبي بكر، كانت الأراضي المفتوحة تقسم بين الفاتحين طبقًا لآية الأنفال، لكن مستجدات خلافة عمر، وخاصة ما تعلق منها بالحاجات المالية المتزايدة للدولة اضطرته إلى مراجعة هذا الحكم، ومخالفة هذه الآية، وسنّة أبي بكر وثلة من كبار الصحابة، انطلاقًا من قوله تعالى: **﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى**

---

(141) الداودي، **كتاب الأموال**، ص 135-132.

(142) العمري، **الخلافة الراشدة**، ص 221.

(143) **القرآن الكريم**، «سورة الأنفال،» الآية 41.

(144) الداودي، **كتاب الأموال**، ص 21.

﴿وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾[145]. وقد أثبت أبو يوسف يعقوب في كتاب **الخراج** تفصيلات النقاش الشرعي والسياسي بين عمر وكبار الصحابة حول هذه المسألة؛ فقد سأل بلال وأصحابه عمر: «قسمة ما أفاء الله عليهم من العراق والشام، وقالوا اقسم الأرضين بين الذين افتتحوها، كما تقسم غنيمة العسكر، فأبى عمر ذلك، وتلا عليهم هذه الآيات»[146]، وقال: «قد أشرك الله الذين يأتون من بعدكم في هذا الفيء، فلو قسمته لم يبق لمن بعدكم شيء [....]»[147]. ومن أبرز معارضي عمر في هذا الاجتهاد بالإضافة إلى بلال، الصحابي الجليل عبد الرحمن بن عوف والزبير ابن العوام. ولم يؤسس الخليفة عمر رأيه فقط على اعتبارات شرعية، متمثّلة في فهمه لآيات سورة الحشر، بل تأسس في المقام الأول على اعتبارات سياسية استحضرت الأعباء المالية الجديدة التي أحدثتها الفتوحات، وممّا يدل على ذلك قوله: «فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها، وأرض الشام بعلوجها فما يسد به الثغور، وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره من أرض الشام والعراق [....]»[148].

شكّل هذا المورد دعامة أساسية من دعامات بيت مال الخلافة الراشدة، نظرًا إلى اتساع دائرة الفتوح في عصر الراشدين. وعلى الرغم من ضعف المعلومات وقلّتها في ثنايا المصادر حول هذا الجانب، فإن ما وصلنا يؤكد الدور الحيوي للفيء في المالية الإسلامية في هذه الفترة التأسيسية، فعلى سبيل

---

(145) القرآن الكريم، «سورة الحشر،» الآية 7.

(146) ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ...﴾ [القرآن الكريم، «سورة الحشر،» الآية 7]، ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَاناً...﴾ [القرآن الكريم، «سورة الحشر،» الآية 8]، ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا...﴾ [القرآن الكريم، «سورة الحشر،» الآية 9]، ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالإِيمَانِ وَلا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلاً لِلَّذِينَ آمَنُوا...﴾ [القرآن الكريم، «سورة الحشر،» الآية 10].

(147) أبو يوسف، **كتاب الخراج**، ص 22.

(148) المصدر نفسه، ص 25.

المثال يخبرنا الطبري في تاريخه أن خالد بن الوليد في أثناء فتح أمصار العراق بعث إلى الخليفة أبي بكر بخُمس الفيء أكثر من مرة[149].

يبدو من خلال إشارات تاريخية مختلفة أن قسمة أموال الفيء والصدقة لم تكن تامة وفورية بحيث لا يفضل في بيت المال درهم ولا دينار، ويدل على هذا عطاء الخلفاء المتكرر لبعض سائليهم من ذوي الحاجات[150]، وأيضًا وجود حظيرة إبل الصدقة[151].

ب - النفقات التدبيرية

النفقات التدبيرية هي نفقات الدولة غير المنصوص عليها في كتاب الله وسنّة رسوله، وهي غير النفقات الشرعية أو الدينية المنصوص عليها في هذين المصدرين. ويشكل هذا النوع من النفقات مظهرًا من مظاهر الاجتهاد السياسي الذي فرضته أوضاع الدولة الإسلامية وتحدياتها الاقتصادية، ويدخل في هذا النوع من النفقات: أجور العمال والولاة، وضمنها أجر الخليفة.

إن تخلّق جنين الدولة الإسلامية في زمان الراشدين سيفرض على المسلمين ما يمكن تسميته «الإجارة السياسية»، على الرغم من عدم إيلافهم لها؛ ففي عهد أبي بكر ظهرت حاجة الدولة إلى موظفين قارين، ومتفرغين لخدمة المسلمين، وعلى رأس هؤلاء إمام الأمّة ورئيسها. ومن ثم كان الخليفة أبو بكر أول الأجراء في دولة الراشدين[152]، وهو الذي «استنفق من مال المسلمين ما يصلحه ويصلح عياله يومًا بيوم»[153]، بعدما كان متطوعًا، ويجمع بين التجارة والإمارة، وإليه (أبي بكر) يُنسب القول «ما تصلح أمور الناس التجارة»[154]، وحدد أجره بـ 6 آلاف درهم سنويًا، وكذلك فعل الخليفة عمر

(149) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 311، و314.

(150) المصدر نفسه، ص 577.

(151) المصدر نفسه، ص 565، و579.

(152) الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج 2، ص 67.

(153) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 354.

(154) المصدر نفسه، ج 2، ص 354.

ابن الخطاب بعده، فأخذ من بيت المال ما يصلحه ويصلح عياله، وحلّة الشتاء وحلة الصيف، وراحلة الحج والعمرة، ودابة لقضاء حوائجه وجهاده[155].

من الوظائــف السياســية الأخرى التي ظهــرت الحاجة إليهــا في عصر الراشــدين، وأقر الخلفاء، وخاصــة المتأخرون[156] منهــم، لأصحابها رواتب وأجورًا: القضاء، والولايات بأشكالها المختلفة، وخاصة الولاية على البلدان، وعلى بيت المال، فهؤلاء كانت تؤدى أجورهم من بيت المال، باســتثناء عمال الصدقات الذين كانت تقتطع أرزاقهم من مال الصدقة[157].

3 - نفقات المعروف

لم تقتصــر نفقات الخلفاء الراشــدين من بيت المال علــى إنصاف ذوي الحقوق، وتمكينهم من أرزاقهم، أكانوا جندًا أم فقراء أو غير ذلك من الأصناف التي بيّناها في أثناء حديثنا عن النفقات الشرعية والتدبيرية، بل تجاوزت هؤلاء إلى أبواب أخرى من الإنفاق، لم ينصص عليها الشــرع، نصًا محكمًا، وتدخل تحت مســمّى المعروف، وســنحاول في ما يلي بيان هذا النــوع من النفقات، وبحث مرجعياتها.

من أهم أصناف النفقات التي تدخل في هــذا الباب ولم يغفل عن ذكرها المؤرخون والرواة هو العطاء، وهذا نصيب مقدر من بيت المال، يخص به الإمام عامة المســلمين، أو الآحاد من الناس. وكان أول من فرضه من الخلفاء فرضًا عامًــا، الخليفة عمر عام 15هـ، وأقام لهذا الغرض ديوانًا خاصًا، رتبه بحســب القرابة من رسول الله، والســابقة في الإسلام، والبذل في سبيله، ولم يستثن من هذا العطاء أحدًا من المســلمين، بمن في ذلك الصبيان والمســاكين[158]. ومن

---

(155) الطبــري، تاريــخ الأمــم والملــوك، ج 2، ص 453، والذهبي، تاريخ الإســلام، ج 2، ص 146.

(156) لا نملك أدلة تؤكد لنا تقاضي كلٍّ من عمر بــن الخطاب وعثمان بن عفان وزيد بن ثابت أجر الوظيفة التي كانوا يؤدونها للدولة في خلافة أبي بكر.

(157) أبو يوسف، كتاب الخراج، ص 186.

(158) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج 2، ص 452.

الدوافع الأساسـية الكامنة وراء جود الخليفة عمر، وسخائه في العطاء، رفضه اكتناز الأموال وادخارها في بيت المال؛ فقد أشار عليه أحد الناس بادخار بعض المال تحسبًا للطوارئ، وللأيام السوء، فردّ عليه الخليفة عمر بصرامة واضحة: «كلمة ألقاها الشيطان على فيك وقاني الله شرها؛ وهي فتنة لمن بعدي؛ بل أُعِدُّ لهم ما أمرنا الله ورسوله طاعة الله ورسـوله؛ فهما عدتنا التي بها أفضينا إلى ما ترون»[159].

غير أن أبرز وجوه المعروف في نفقات الراشدين ذلك الذي انصرف إلى المصالح العامة وأبواب الخير، وهو في مجمله ضعيف ومحدود، مقارنة بغيره من النفقات. ويعتبر الخليفة عمر أول من اعتنى من بين الخلفاء بهذا النوع من النفقات عناية واضحة، وسنذكر في ما يلي جملة من إنشاءاته.

لقد قام عمر في عام 17هـ بتفقد بلاد الشـام، والوقوف على حال ثغرها، فسد فروجها ومسـالحها[160]. وفي هذا العام بنى المسـجد الحرام، ووسعه، بعد هدم الدور المحيطة بـه، وتعويض أصحابها[161]، غيـر أن أهم إنجاز في هذا المجال هو بناء الكوفة، وتخطيط عمرانها، وهو ما يظهر من خلاله اهتمام الخليفة بشؤون المسلمين وطيب عيشهم؛ فقد ذُكر من تطرق إلى خبر بناء هذه المدينة، أن وفدًا من العـرب المرابطين جاء عمر، وقد تغيـرت ألوانه، وحاله على غير الحـال المعهودة عن العرب، فسَـأَل عن ذلك، فأجيـب أن وُخُومة البلاد، ومناخ المدائن هي من تسـببت لهم في ذلك، فأمرهـم بتغيير المنزل، وبناء الكوفـة. وبعد بنائها بوقت وجيز نُكبت هذه المدينـة بالنار، فتدخّل عمر مرة ثانية في إعادة إعمارها، وأشار على بنائها في هذا السياق بجملة حسنة من التوجيهـات العمرانية، كأن لا يزيد حجم البناء علـى ثلاثة أبيات، ولا يطيلوه،

(159) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ص 453.

(160) المصدر نفسه، ص 490.

(161) قام عثمان هو الآخر بتوسـيع المسـجد النبوي، انظر: الطبري، **تاريـخ الأمم والملوك**، ص 492، و606.

وأمر بالمناهج أربعين ذراعًـــا، وما يليها ثلاثين ذراعًا، وما بين ذلك عشـــرين، وبالأزقة سبع أذرع... إلخ[162].

على صعيد آخر، قام الخليفة عمر بتعهد الناس في الشدائد والنوازل[163]؛ ففي عام الرمادة استغاث عمر بأمراء الأمصار، بعدما فقر أهل المدينة واشتدت أحوالهم، وأدى لهم من بيت المال[164]. وفي هذا السياق أمر عمرو بن العاص بشق نهر يصل النيل بالبحر الأحمر، حتى يســهل نقل الميرة من مصر إلى دار الخلافة التي نكبها القحط، وترخص أثمانها، ففعل[165].

من أعمال المعروف الأخرى التي تُنســب إلى الخليفة عمر بناء ســدين، أحدهما من الصخور العظيمة لحماية الكعبة من السيول، بعدما ضربتها السيول، حتى اقتلعت مقام إبراهيم من مكانه[166].

لم يقتصر المعروف السياسي لعمر على البناءات والإنشاءات، بل تعداها إلى التدخل في التجارة، ويظهر ذلك في حضِّهم القرشـــيين على التجارة، «ألا يغلبهم أحد عليها لأنها ثلث الملك»[167]، وحفاظًا على الاستقرار الاقتصادي، وحرصًا منه على اســـتقرار الأســـعار، تدخل في الأســـواق. ويـــروى في هذا المعنى عن الإمـــام مالك «أن عمر بن الخطاب مر بحاطـــب بن أبي بلتعة وهو يبيع زبيبًا له بالسوق، فقال له عمر بن الخطاب: إما أن تزيد في السعر، وإما أن ترفع من ســـوقنا»[168]، كما أن عثمان هو الآخر تدخل في الأسواق، ونهى عن الحُكْرَة[169].

***

(162) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ص 477، 478.
(163) المقريزي، **الخطط**، ص 92.
(164) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 509.
(165) المصدر نفسه، ص 509.
(166) العمري، **الخلافة الراشدة**، ص 250.
(167) العقاد، **عبقرية عمر**، ص 126.
(168) مالك بن أنس، **الموطأ**، ص 451.
(169) المصدر نفسه، ص 451.

إن حصيلة الخلفاء الراشـدين في مجالات المعروف محدودة، وأكثرهم بروزًا في هـذا الجانـب الخليفة عمر بن الخطـاب. ومردّ هـذا الضعف في الإنجاز - في اعتقادنا - إلى عدة أمور، منها: انشـغال الخلفاء بقضايا تأسيس الدولة، ومواجهة التحديات الخطِرة التي كانت تتهدد وجودها، من قبيل حروب الردة؛ الحروب التوسـعية على جبهات العراق والشام وإفريقيا؛ حوادث الفتنة الكبرى التي عاجلتهم، ولم يلموا شـعث الدولة بعد، ويرسخوا أسسها، الشيء الذي لم يتح الفرصة لقادة الخلافة الراشـدة للالتفات إلـى جانب المعروف، وإعطائه العناية التي يستحقها.

إذا كان المعـروف أحد أصول الحكم الإسـلامي الـذي أظهرته القراءة السياسية الكلية للقرآن الكريم، فإن تاريخ الراشدين لم يهيئ الأوضاع السياسية والتاريخية لتحققه، وتفشـيه الواضح في سياسـاتهم واختياراتهم، وكان أقوى تعبير عن هذا الأصـل، طوال مدة الخلافة الراشـدة، بعض السياسـات التي انتهجهـا عمر، والتي أبانت عن إدراك مبدع لجوهر الرسـالة السياسـية للدين الإسلامي، وأنقذت الفكر السياسي الإسلامي من آفة «الانغلاق».

خـاتـمـة: سنّة الخلفاء

لا بأس - ونحـن في نهايـة الفصل - فـي أن نذكّر بأهـم الخلاصات والاستنتاجات التي انتهينا إليها، بعد وقفة متأنية مع أهم الموارد المصدرية لهذا العصر. وإذا كان لا بد من عنوان لهذه الاستنتاجات، يجمع تفصيلات ما تفرق في هذا الفصل، فإننا لن نجد أفضل وأدل من «سـنّة الخلفاء» عنوانًا؛ فالخلفاء الراشـدون الذين تحمّلوا عناء وضع اللبنات الأساسية للدولة الإسلامية، ومن ثم إعطاء «النظام السياسي الإسلامي» هويته التاريخية، استطاعوا تجسيد حقيقة «الفكر السياسي الإسلامي»، وبيان نزعته التحررية، وخصائصه المنهجية. ومن أهم هذه السنن الكاشفة عن تاريخية الفكر السياسي الإسلامي، وتقدميته:

• **البحث عن النموذج**: لقد ترك غياب النبي عن المشـهد السياسي فراغًا سياسـيًا كبيرًا لدى الجماعة الإسـلامية، وترك الصحابة أيتامًـا، لا يَدرون ما

يفعلون، وبأي الأعمال سيبادرون. ظهر هذا الارتباك في الاضطراب التي حصل في السـقيفة، وبعدها بقليل، غير أن هذه الحالة من الارتباك لم تدم طويلًا، إذ سرعان ما استرجع كبار الصحابة رشدهم، وشرعوا في بناء دولة من دون نبي. وإذا كان هدي محمد (ﷺ) في بناء الشـرعية السياسية واضحًا، ويجسده بقوة أصل البيعة، فإن تطبيقات هـذا الأصل وطرائقه بقيت غيـر محددة، وتحتمل صيغًا مختلفة. وقد عكست تجربة الراشدين مع هذا الأصل حيرتهم، وترددهم بين أكثر من صيغة. ومن أهم هذه الصيغ التي أعرب عنها تاريخهم: تولية العهد واحد مشهود له بالفضل والصلاح؛ حصر شـورى البيعة في جماعة من أعيان الجماعة وصلحائها؛ ترك الأمر لعامة الناس من ساكنة حاضرة الخلافة.

إن منهج الخلفاء الراشـدين في التعامل مع أصل البيعـة، تميّز بالحرص الشديد على جوهرها، المتمثّل - أساسًـا - في مبدأ التعاقد بين الأمّة وإمامها، ومبدأ الأمّة مصدر الشـرعية السياسية، من دون أن يكون له الحرص نفسه على شـكل تنزيل هذين المبدأين، ومن ثـم يجوز اعتبار عصر الراشـدين من هذه الناحية طور بحث عن النموذج، انتهى من دون بلوغ أقصى غاياته.

• **مراعاة الضرورات العملية وقانون التطور**: لـم يكن نظام الخلافة نظامًا مغلقًا ولا جامدًا، وإنما كان نظامًا سياسـيًا منفتحًا علـى التاريخ، وطيّعًا معه، ولهذا لم يُعرف عن الخلفاء تعصّبهم أمام التاريخ، وإدارتهم الظهر له، حتى في أشد الأمور حساسية بالنسبة إلى وجدان المسلمين، وهي الأحكام المنصوص عليها نصًا صريحًا في القرآن أو السنّة؛ ففي عصرهم أُوقف العمل بسهم المؤلَّفة قلوبهم في توزيع الزكاة، وتحويل سهم النبي في الفيء إلى بيت المال، وجعله في العدة والخيل، ومخالفة آية سـورة الأنفال التي تقسم الفيء بين الفاتحين، ووقف العمل بحد السرقة في عام الرمادة... إلخ.

لم يقتصر الأمر على هذه المظاهر، بل تجاوزها إلى مظاهر أخرى لا تقل أهمية عن سـابقتها، ومن أبرزها، اكتفاء الراشدين في البيعة ببيعة أهل الحضر، قاطني المدينة، دون سواهم من أهل الأمصار، نظرًا إلى تعذر مشاركتهم بسبب بُعد المنزل، وكانت هذه البيعة بمنزلة شكل من أشكال النيابة عن الأمّة.

• **التوسع في الدرء واعتبار العرف**: من أهم الاستنتاجات التي انتهينا إليها من تأمل تجربة الراشدين مع الحدود، هي جنوحهم إلى الدرء، ما وجدوا إلى ذلك سبيلًا، فحماستهم وسرعتهم إلى الدرء كانتا أقوى من مبادرتهم إلى التطبيق، وهو ما أسس عليه بعض الفقهاء قاعدة «جواز الاحتيال لدرء الحدود» في مقابل التحايل لتطبيقها. وتجلى هذا النزوع أساسًا في: توسيع مفهوم الشبهات؛ المراعاة الجدية للأوضاع والأحوال؛ الندب المتكرر إلى التوبة والاستغفار.

إلى جانب هذه الخاصية التي ميّزت منهج الخلفاء الراشدين في التعامل مع الحدود، توجد خاصية أخرى لا تقل عنها أهمية، ويتعلق الأمر باستمرار الاحتكام للأعراف ومعهود العرب في الكثير من المجالات الحياتية، من تجارة وزراعة وصناعة... إلخ، وهو ما مكّن الشريعة الإسلامية من الاندماج في عصرها وتاريخها (أي الواقع).

• **النزعة الاجتماعية**: من أهم الثوابت التي كرّستها سياسات الراشدين على اختلافهم، وتميزت بها قراراتهم ذات الصلة بالشأن الاجتماعي والاقتصادي، انحيازهم الواضح إلى الفئات الاجتماعية الفقيرة، وحرصهم على كرامة العيش. وقد شكلت خلافة عمر فرصة تاريخية لازدهار البُعد الاجتماعي في النظام السياسي الإسلامي، والإعراب عن نفسه بشكل واضح، وذلك بالنظر إلى طول مدة حكم هذا الخليفة - نسبيًا - مقارنة ببقية الخلفاء الآخرين.

تجلى هذا النزوع أساسًا في عدد من المحطات السياسية في سيرة عمر، كتدبيره أزمة القحط التي ألمّت بالمدينة ومحيطها، وتعامله مع موارد بيت المال، وتقسيمه العطاء بين المسلمين، وحرصه الشديد على الرفق بالضعفاء.

• **ضعف المعروفات في دولة الراشدين**: باستثناء الإنجازات المتعلقة بالتوسعات العسكرية وبناء الدولة وتطبيق الشريعة، لم يذكر المؤرخون والرواة إنجازات أخرى تدخل تحت مسمّى المعروف، والتي قد تدل على اهتمام

الدولة الزائد بالقضايا والمصالح العامة، كالبنـاءات وتطوير الأداء الاقتصادي والرفع من الإنتاج والعناية بالعلوم وتدريسها... إلخ.

ترجع أسـباب هذا القصور إلى حداثة الدولة الإسلامية، وطغيان الهموم العسكرية والأمنية على غيرها من الهموم، فلم يُتح للخلفاء الراشدين من الوقت والزمان ما يلفتهم إلى هذا الجانب من وظيفة الدولة، وأكثر ما وجدناه في هذا الطور من أطوار الدولة الإسلامية من معروفات تُنسب إلى الخليفة عمر، أطول الخلفاء مكوثًا في الحكم.

حاول الخلفاء الراشـدون في أثنـاء مدة حكمهم، تنزيل الإسـلام تنزيلًا تاريخيًـا، بعد ما نُـزّل دينيًا تحت نظر الرسـول. ولم تكن جميـع التعديلات والاجتهادات التـي أقدموا عليها بحكم التاريخ وتغيّـر الأحوال لتنأى بهم عن مغزى رسالة الإسلام السياسـية وجوهرها الأخلاقي، وبالتالي كان كل بُعد عن ظاهر الشريعة أو سـنة الرسـول (ﷺ) في عصرهم، هو في العمق تماهٍ وقرب شديد من روح الإسلام ومقاصد شريعته.



الفصل الثالث

دولة العصبية: الإسلام السياسي التاريخي



مقدّمة

لم تكن دولة الراشدين أو الخلافة الراشدة نموذجًا سياسيًا أو «دولتيًا» متكاملًا، من الناحيتين النظرية والتاريخية، بل كانت مجرد مرحلة بحث عن النموذج، بعد انتهاء دولة النبي. ولا يستطيع أحد، أكان من المتقدمين أم من المتأخرين، إثبات الأصالة الدينية المطلقة للاختيارات التي سلكتها دولة الراشدين، أو إثبات أصالة الأوضاع التي استقرت عليها؛ فجُلّ تلك الاختيارات والأوضاع تقريبًا - منذ المداولة الشهيرة في سقيفة بني ساعدة، وحتى الانشقاق المزمن الذي شهدته الجماعة الإسلامية بعد اغتيال عثمان - كانت اجتهادات محضة، جسّدت مشاق بناء النموذج السياسي التاريخي، القادر على استيعاب النشاط الحضاري للجماعة الإسلامية الحديثة التكوين.

لم يكن في حيازة الراشدين في مقابل هذا المتن الشرعي، وهم يضعون اللبنات الأولى لنموذجهم السياسي، سوى مجموعة من النصوص القرآنية، وأمثلة من الهدي النبوي التي تندب المؤمنين إلى مجموعة من الأصول السياسية، من قبيل البيعة والعدل والمعروف، مفتقدين فكرة ناضجة أو سابقة عملية عن الكيفية السليمة لتطبيقه، وبالتالي انطلقوا في هذا الباب من تجربتهم الجماعية (القبيلة)، وتجاربهم الخاصة، المحدودة أصلًا.

إن رحلة بحث «المجتمع السياسي الإسلامي» عن النموذج لم تنته باغتيال عليّ، بل استمرت بعده، وخاض غمارها لفيف آخر من كبار الصحابة، لا يقلّون شأنًا عمّن قضوا. وقد تمكن هؤلاء بعد معاناة شديدة، أخلاقية وسياسية، من إقرار الشكل التاريخي للدولة الإسلامية، القادر على مواجهة التحديات وتحمّل الضغوط السياسية المختلفة، وهو النموذج الذي اصطلحنا عليه بـ «دولة العصبية».

كانت دولة العصبية تامة الشرعية وكاملة الأوصاف من الناحية الإسلامية، خلافًا للحكم الشائع بين كثير من الناس؛ ففي طورها اكتسبت الدولة الإسلامية التاريخيـة نظريتها السياسـية التاريخية التي اسـتمرت حاكمـة وضابطة حتى مشارف العصر الحديث.

سنحاول، على امتداد هذا الفصل، أن نرحل بالقارئ عبر دروب ومسالك غير معهودة في الكتابة السياسـية الإسـلامية المعاصرة، يتداخـل فيها التاريخ مع الفقه والفكر، ويفسـر بعضها بعضًا. وغايتنا من وراء ذلـك تغيير كثير من الانطباعات والرؤى السـاذجة الموروثة عن الدولة الإسـلامية، وبالتالي إعادة تعريفها بصورة تسـمح لنا بطرح سـؤال الحداثة في الفكر السياسي الإسلامي والدولة الإسلامية بشـكل صحيح؛ فعندما يفكر أغلب الناشطين والمفكرين - اليوم - المحسـوبين على التيار الإسلامي في حداثة الدولة الإسلامية، يقفزون فوق هذا التاريخ كله، بدعوى أنه غير شـرعي ومنحرف، ويتجهون رأسًـا إلى الخلافة الراشدة، باعتبارها تجسيدًا للكمال السياسي في تاريخ الإسلام، ومورد الحداثة، وهذا أمر مجانب للصواب.

سنحاول خلال هذا الفصل التعريف بالنموذج التاريخي للدولة الإسلامية (دولة العصبية)، بشكل موضوعي يعيد له بعض الاعتبار.

أولًا: دولة ما بعد الراشدين
من شرعية الأمّة إلى شرعية العصبية

دخلت دولة الراشـدين بعد اغتيـال الخليفة عثمان في طـور أزمة حادة، وعنيفة، أعادت المسـألة السياسـية في المجال الإسـلامي إلى المربع الأول، حيث افترقت الجماعـة، واختلف الصحابة وتنازعوا في الأمـر بينهم... إلخ. واستغرقت هذه الأزمة حوالى سـتة أعوام، هي المدة الفاصلة بين مقتل عثمان عام 35هـ وبيعة الجماعة لمعاوية عام 41هـ. وكانت مليئة بالفظائع والأهوال، وفُقد فيها خيرة الصحابة. ولم تستطع الدولة الإسلامية الخروج من هذه الأزمة، واستعادة الاستقرار والهدوء، طوال هذه الأعوام، إلا بعد اندماجها في التاريخ،

وإعادة صوغ مفاهيم الشـرعية السياسـية ومبادئها (البيعة والعدل والمعروف) صوغًا تاريخيًا يراعي طبائع العمران وحقيقة الأحوال.

كانت الدولة في المجال الإسـلامي المتكوّن حديثًـا - وفي ذلك الزمان المبكر من تاريخ الإسـلام- مقتضى سياسـيًا حيويًا اسـتوجبه الانتماء الديني الموحد للجماعـة، وحالة الحرب (الفتوحات) مع الجوار غير الإسـلامي في ناحيتي الشـرق والغرب، وخصوصية النظام القانوني الإسلامي... إلخ. وتُعتبر دولة الخلافة الترجمة السياسـية العفوية، والتلقائية لهـذه المقتضيات، غير أن التحديات الجسـيمة التي واجهت دولة الراشدين والأزمات المتوالية/ الدورية التي عاشـتها من جهة، والضرورة الملحّة لاستمرار الكيان السياسي الإسلامي من جهة ثانيـة، أكرهت هذه الدولة على الاستسـلام لسـنن التاريخ وقوانينه، والتخلي عن عفويتها ومثاليتها التي طبعتها في عصر الراشـدين، والتي تسببت لها في معاناة كثيرة وأَسلَمَتها للفتنة.

كانت الدولة الإسـلامية التاريخية التي دشّـنها معاوية بن أبي سفيان عام 41هـ، واسـتمرت إلى أعتاب «عصر الحداثة»، دولة تشبه إلى حد كبير غيرها من الدول في أنحاء المعمورة خلال العصر الوسـيط، وبالتالي لم تسـتقل عن الوضع التاريخي العام الذي عاشـت في خضمّه[1]. ولعـل أهم فرق بين هاته الدولة والدولة التي كانت قبلها (الخلافة الراشدة) هو فرق العصبية؛ فما عادت الأمّة قادرة على ممارسة سيادتها، والتعبير عن استقلالها السياسي والحضاري إلا من خلال عصبية قوية وفاعلة. فإذا كان اسـتمرار الدولة ودوامها في عصر الراشدين مرتبطين بشرعية السلطة السياسـية المستمدة من شورى أعلام الأمّة

(1) في هذه الدراسة، وخلافًا للكثيرين، لا نرى في الاقتباس من التجارب السياسية التي وجدت في الجوار الإسـلامي، أو التشابه بين الدولة الإسـلامية وغيرها من الدول التي عاصرتها ظاهرة سلبية، ونيلًا من أصالة النموذج الإسـلامي، بل نعتبرها ظاهرة طبيعية ومشروعة. وقد اعتبر الكثير من الدارسين العرب أن النقل عن الساسانيين أو البيزنطيين أو اليونان في ميدان السياسة انحراف وضعف سياسي، أدى إلى ضعف أصالة النموذج الإسلامي. انظر على سبيل المثال: عبد المجيد الصغير، **المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشـريعة**، ط 2 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010)، ص 88-91.

(كبار الصحابة)، النائبين عنها نيابة شرعية[2]، فإن هذه الاستمرارية، بعد اغتيال عثمان وعلي، باتت مستحيلة في ظل الشروط والضوابط السالفة، ومن ثم انتقلت أدوار «شورى أعلام الأمّة» واختصاصاتها إلى العصبية التي باتت عاملًا حاسمًا في شرعية السلطة ودوام الدولة.

تزامن هذا التحول في طبيعة الدولة الإسلامية مع خلافة معاوية بن أبي سفيان الذي ساهم بشكل وافر في تأمين هذا التحول، وبلوغ غاياته؛ ففي عهده انتقلت الدولة، وبشكل نهائي، من «دولة الأمّة» إلى «دولة العصبية»، غير أن الإشكال الذي يطرح نفسه في هذا السياق: هل كان هذا التغيير مؤامرة أموية -كما يتصور الكثيرون - تُعبّر عن شراهة سياسية ورغبة غير مشروعة في استئثار البيت الأموي بالسلطة دون سائر المسلمين، أم أنه كان مصيرًا محتومًا وقدرًا لا مفر منه، اكتفى إزاءه معاوية ومن جاءوا بعده بتأمين الانتقال والتحول؟ ثم ما هو مفهوم العصبية في هذا السياق؟ وما هي آليات عملها؟

لمناقشة هذا الإشكال وتكوين فكرة موضوعية عنه، بعيدًا عن الانفعالات المذهبية والتحيزات السياسية المجانية، لا بد من العودة إلى الحيثيات التاريخية لهذا التحول الاستراتيجي في التاريخ السياسي للإسلام، والبحث في أسبابه الظاهرة والخفية، من دون أن نغفل تعريف العصبية وآليات عملها وتأثيرها.

1- الدولة الإسلامية من شرعية الأمّة إلى شرعية العصبية: المخاض العسير

كانت الأمّة في عصر الراشدين المصدر الأساس للشرعية السياسية، تمارسها من خلال نخبة من كبار الصحابة في المدينة، أمثال عبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام وعبد الله بن عمر (كان من صغار الصحابة سنًا، ومن

---

(2) كان المسلمون المنتشرون في أمصار وثغور بعيدة عن المدينة، يسلّمون لأهل المدينة بحق اختيار الخلفاء نيابة عنهم، نظرًا إلى تعذّر مشاركتهم، وخطر تأخير مثل هذه الأمور على وحدة الأمّة واستقرارها، وسنذكر في ما سيأتي عددًا من الشواهد الدالة على تفويض أهل الأمصار قاطني المدينة صلاحية اختيار الخلفاء.

أعلاهم قدرًا) وسعد بن أبي وقاص وطلحة والعباس والمغيرة بن شعبة... إلخ، لكن الأمور تغيرت بعد اغتيال عثمان، فما عادت بيعة «نواب الأمّة»، أي كبار الصحابة وعامة أهل المدينة، كافية لحسم النزاع في شأن الشرعية السياسية، وأمست نيابتهم في حرج شديد. وتجلى هذا التغير بشكل واضح في الصعوبات التي لقيتها بيعة عليّ، والاضطراب الذي رافقها منذ بدايتها، والذي لا يمكن تفسيره - فقط - بتداعيات مقتل الخليفة عثمان، والمطالبات الكثيرة بدمه، بل هناك أسباب وعناصر أخرى أكثر قوة وتأثيرًا في هذه المعادلة؛ فبيعة عليّ عام 35هـ، على الرغم من دخول عدد من الصحابة المتبقين بالمدينة فيها وعامة الأنصار والمهاجرين، وفي مقدمتهم طلحة والزبير بحسب عدد من الروايات[3]، لم تفض إلى اتساق الأمر لعليّ اتساقًا تامًا وكاملًا، حيث تركَ طاعته عدد من أعلام الصحابة في أنحاء ومناسبات مختلفة، وعلى رأسهم سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر وحسان بن ثابت[4] ومعاوية بن أبي سفيان في الشام، وطلحة والزبير بعد خروجهما من مكة، وعائشة أم المؤمنين.

بالإضافة إلى هذه المشكلة، واجه الخليفة الجديد تحديًا آخر لا يقل خطورة عن تردد بعض الصحابة في بيعته، ويتعلق بضعف الشوكة أو السلطة القهرية، بحيث وجد الإمام عليّ نفسه في مواجهة جماعة من الطاعنين في شرعية خلافته، من دون أن تكون له القدرة العسكرية على إكراههم على الدخول في الشرعية والعودة إلى الجماعة بشكل تام ونهائي، ولا سيما أولئك الذين تحزبوا عليه في مكة (عائشة وطلحة والزبير)، وفي الشام (معاوية بن أبي سفيان)، كما أنه وجد نفسه عاجزًا عن تنفيذ بعض التزاماته السياسية التي قطعها على نفسه، وفي مقدمتها ملاحقة قتلة عثمان.

---

(3) أكد عدد من الروايات أن طلحة والزبير أُجبرا على البيعة في المدينة، وسيقا لها تحت التهديد، غير أنهما سارعا بعد خروجهما إلى مكة إلى تركها، وأفصحا عن رغبتهما في الخلافة هم كذلك، خصوصًا أنهما كانا من أهل الشورى المعينين من طرف الخليفة عمر. انظر الروايات المتعلقة ببيعة طلحة والزبير عند الطبري، انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 2، ص 697-700.

(4) علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، ط 5 ([بيروت]: دار الفكر، 1973)، ج 2، ص 361.

إن الضعف العسكري الواضح في معسكر المدينة بقيادة عليّ، في بداية هذا الصراع، يرجع بشكل أساس إلى ضعف عصبية المدينة؛ فأجناد قريش وأبطال الأنصار والمهاجرين، ساروا بعيدًا عن المدينة، واتخذوا من الثغور مقامًا لهم، حيث وفرة الفيء والثروات، واشتغلوا بجهاد العدو في بطن فارس شرقًا، وتخوم الروم غربًا، الشيء الذي انعكس سلبًا على شوكة المدينة، وأدى إلى ضعفها أمام غيرها من الأمصار. وظهر ذلك جليًا في حوادث الثورة على عثمان، فلو كانت عصبية المدينة حاضرة، لما تعرض الخليفة إلى ما تعرض له.

كان الإمام عليّ أول من أدى ثمن الضعف العسكري للمدينة؛ فقد عجزت «شيعته» عن مواجهة خصومه والخارجين عليه، وتثاقل أهل حاضرة الخلافة عن نصرته، وتباطؤوا عن اللحاق به لمنع طلحة والزبير من التوجه نحو البصرة، بحيث لم يخرج معه من أعلام الأنصار سوى رجلين: أبو الهيثم بن التَّيِّهان - وهو بدري- وخزيمة بن ثابت[5].

أدرك الإمام علي - مبكرًا - أن البيعة التي تمّت له لا تمنحه ما كانت تمنحه لأسلافه من طاعة وانقياد وسلطة ونفوذ، فلما اجتمع إليه نفر من الصحابة، وفيهم طلحة والزبير قبل خروجهما عليه، بعيد تنصيبه بقليل، قالوا له: «يا عليّ، إنا قد اشترطنا إقامة الحدود، وإن هؤلاء القوم (يقصدون الثوار) قد اشتركوا في دم هذا الرجل [....] فقال لهم: يا إخوتاه، إني لست أجهل ما تعلمون، ولكني كيف أصنع بقوم يملكوننا ولا نملكهم! ها هم قد ثارت معهم عبدانكم، وثابت إليهم أعرابكم، وهم خلالكم، يسومونكم ما شاءوا، فهل ترون موضعًا لقدرة على شيء مما تريدون؟»[6].

إن المدينة، بثقلها الرمزي ونزلائها من الصحابة ورفاق النبي، كانت تنوب عن الأمّة في تعيين الخلفاء وتنصيبهم، ولم ينازعها في هذا الأمر أيٌّ من الأمصار والأقاليم، بما فيها مكة المكرمة، وسلّموا لها بذلك طواعية. واستمر

---

(5) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 3، ص 5-6.

(6) المصدر نفسه، ج 2، ص 702.

الوضع على هـذه الحال حتى اندلاع الفتنة[7]؛ فعلى سـبيل المثال، عندما جاء المصريـون إلى المدينة في الثـورة على عثمان، وبعد اغتيالـه، طلبوا من أهل المدينـة بعد اجتماعهم أن يعينـوا لهم خليفة وقالوا لهم: «**أنتم أهل الشـورى وأنتم تعقدون الإمامة، وأمركم عابـر على الأمّة**، فانظروا رجلًا تنصبونه، **ونحن لكم تبع**»[8]. وإلى المعنى نفسه أشار عليّ، حين أشار عليه ابنه الحسن بالتوقف حتى تأتيه بيعة الأمصار، عند قوله: «**إن الأمـر أمر أهل المدينة**»[9]، ولم يقتصر هذا الموقف على المصريين بل همّ سائر الثوار الذين نزلوا المدينة بذلك.

غير أن هذا العرف «الدسـتوري» المؤسس على سـنّة الخلفاء الراشدين، وما جرى به العمل في خلافة كلٍّ من أبي بكر وعمر وعثمان، لم يكن ليسـتمر في هذا الوضع التاريخي الموسـوم بالفتنة، بعد أن انحلّت أسسـه الموضوعية والتاريخية وتلاشـت، وعلى رأس هذه الأسـس المتلاشـية المكانـة الرمزية والأخلاقية للمدينة، فمـا عادت صورة المدينة في المخيلة السياسـية والدينية لعامة المسـلمين، وخاصة لدى البعيدين عنها، هـي ذاتها التي كانت في عصر الراشـدين قبل خلافة علي، **إذ فقدت دار الهجرة الكثير من «امتيازاتها» الدينية، باعتبارها مسـتقر المرجعية السياسية والدينية لعامة المسـلمين**. وانعكس هذا التدهور في مكانة المدينة بشكل مباشر وقوي على بيعة عليّ ووزنها السياسي، حيث اختلفت الأمّة في أمر «شـرعية» بيعة المدينة، بعد أن كانت في التجارب السـالفة تبعًا لأهلها، وتجلى ذلك في تبرؤ الكثيرين منها، ودخولهم في بيعات أخرى.

تعود أسـباب هذا الانقلاب فـي الموقف لدى الجماعة الإسـلامية إلى عوامل عدة، من أبرزها، عاملان اثنان:

---

(7) إن الأمّة في عصر الراشـدين، وخصوصًا مع الخلفاء الثلاثة الأُول، كانت تمارس سـيادتها بطريقة غير مباشـرة، ومن خلال المدينة، حيث فوضـت الأمّة إلى دار الهجرة اختيـار الخلفاء والأئمة باسمها، وهي باختيارها راضية، وبهذا الاعتبار سمّينا الشرعية التي كانت تنتجها شرعية الأمّة.

(8) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 700.

(9) المصدر نفسه، ج 3، ص 11.

- خروج جمهور غفير من الصحابة ذوي التأثير والنفوذ من المدينة في أثناء الفتنة، وقبلها إلى مكة والشام والعراق. ومن أشهر الصحابة الذين تذكرهم المصادر في هذا السياق: أبو موسى الأشعري وعبد الله بن مسعود وسعيد بن العاص وطلحة والزبير وعمرو بن العاص وحسان بن ثابت وأبو ذر الغفاري... إلخ[10]. وكان بعض هؤلاء خرجوا في ولايات وأعمال للخليفة، واستقروا في الأمصار، غير أن البعض الآخر خرج طلبًا للوسع واستزادة من النِّعم. وإذا كانت هذه الظاهرة أخذت في البروز منذ عهد أبي بكر، فإنها استفحلت في عهد عثمان، وخصوصًا بعد إلغائه الحظر الذي كان قد أقره الخليفة عمر بن الخطاب على هجرة أعلام قريش من المهاجرين، فانساحوا في البلاد[11]. بل الأخطر من ذلك أن هؤلاء القرشيين القاطنين في الأمصار أمسوا يتطلعون - بما كسبوه من إمكانات مادية، وبما حظوا به من تقدير واعتبار أخلاقي - إلى السلطة. وروى سيف في هذا المعنى عن محمد وطلحة قائلًا: «لم تمض سنة من إمارة عثمان حتى اتخذ رجال من قريش أموالًا في الأمصار، وانقطع إليهم الناس، وثبتوا سبع سنين، كل قوم يحبون أن يلي صاحبهم»[12].

- اكتظاظ المدينة بالغوغاء من أهل الأمصار، ونزاع القبائل، وعبيد أهل المدينة[13]، وهو ما أفقدها نفوذها السياسي والأخلاقي الذي لزمها منذ هجرة النبي إليها، وإلى هذا المعنى أشارت عائشة حين قالت لأمير مكة من طرف

(10) انتشرت قريش في الأمصار والنواحي، ولا سيما في العراق والشام، وامتلكت الضياع والأموال المختلفة، ولم يبق منها إلا القليل في مكة والمدينة. وازدادت حدة هذه الظاهرة في خلافة عثمان، انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 3، ص 68، والحبيب الجنحاني، **التحول الاقتصادي والاجتماعي في مجتمع صدر الإسلام** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1985)، ص 114-115.

(11) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 679.

(12) المصدر نفسه، ج 2، ص 679.

(13) لقد شهدت المدينة في نهاية العصر الراشدي توسعًا ونموًا ديموغرافيًا كبيرين، غير أن أغلب هذه الساكنة لم يكن من طينة الصحابة المشهود لهم بالفضل والخيرية، بل كان معظمهم من العبيد والأعراب والرعاع أو حثالة القوم، بحسب بعض النصوص، الشيء الذي نال من مكانة المدينة ودورها السياسي، انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 3، ص 6، و13، والجنحاني، **التحول الاقتصادي والاجتماعي**، ص 131-135.

عثمان، عبـد الله بن عامر الحضرمي، بعد سـؤاله عن سـبب انصرافها راجعة إلى مكة: «وردني أن عثمان قُتل مظلومًا، وأن الأمر لا يسـتقيم ولهذه الغوغاء أمر»[14]. ولا أدل على التحول السوسـيولوجي الكبير الذي شهدته المدينة في أواخر العصر الراشدي من انبسـاط العمران واتساعه، حيث بلغ سلع[15]، وهي منطقة نائية بالنظر إلى ما كان عليه الوضع في بداية الراشدين، تبعد عن المسجد النبوي نحو نصف كيلو متر.

انعكس هذا الانقلاب فـي الموقف لدى جماعة المسـلمين على ميزان القوى السياسي بين المدينة من جهة، والأمصار البعيدة عنها كالكوفة والبصرة والشـام من جهة ثانية، ورجحت كفة هـذه الأمصار علـى دار الهجرة؛ فبعد هجرة عدد من كبار الصحابة عن المدينة، واستقرارهم بالأمصار المنافسة لها، والتحول السوسـيولوجي الكبير الذي شـهدته، وكان على حساب «صفائها» الأخلاقي، أمست دار الهجرة مصرًا كسائر الأمصار، لا يفرق بينها وبين غيرها سوى التاريخ، أمّا الحاضر فهي فيه سواء، فصحابة هنا وصحابة هناك، وغوغاء هنا وغوغاء هناك، وطموح سياسيّ هنا وطموح سياسيّ هناك... إلخ.

لم يكـن الخلل الذي عانتـه بيعة علـي، والاعتراضـات المختلفة التي واجهتهـا، مجـرد انحرافات أخلاقية وسياسـية، سـببها لين ديـن الصحابة، وفساد مبكر من جانب الرعيل الأول من المسـلمين، كما يعتقد الكثيرون، بل كانت بسـبب التطورات التاريخية والاجتماعية العميقة التي شـهدتها المدينة، والمجتمع الإسلامي عمومًا. وكان دم عثمان - في هذا السياق - مجرد شعار، رفعه الطامحون إلى السلطة، المتطلعون إلى الخلافة، وذريعة للخروج عن بيعة المدينة والطعن فيها.

شكّلت الفتنة - التي عاناها المسلمون بعد اغتيال الخليفة عثمان، وإلى أن استتب الأمر لمعاوية بن أبي سفيان، بكل عنفها وصداماتها العسكرية... إلخ - مخاضًا عسيرًا لميلاد شرعية سياسية أخرى، أنقذت الدولة الإسلامية من الانهيار

(14) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 3، ص 7.
(15) المصدر نفسه، ج 2، ص 615.

التام، أو علـى الأقل أنقذتها من الانقســام المبكر إلـى دول متعددة، معوضةً «شرعية المدينة» التي هيمنت طوال مدة الخلافة الراشدة. وتجلت الإرهاصات الأولى لولادة هذه الشرعية في خروج الإمام عليّ من المدينة نحو الكوفة، بحثًا عن النصرة، وخــروج أم المؤمنين وطلحة والزبير إلى البصرة للغرض نفســه، وتحصن معاوية بالشام. ويرجع اختيار هؤلاء المتنافسين، المتصارعي الأطراف (الكوفة، والبصرة، والشــام) كقواعد انطلاق لتحقيق مطالبهم وطموحاتهم، أو الدفاع عن شــرعياتهم، إلى مخزون القوة الذي كانت تمثّله هذه الأطراف لكل منهم، والذي راهنت عليه القوى المتنافســة لحســم المعركة لمصلحتها؛ فما عادت الأوصاف الأخلاقية والمؤهلات الشــرعية وبيعة الخاصة كافية لتسليم الأمّة إلى الإمام، بل يحتاج مع هذا كله إلى القوة والشــوكة، الشــيء الذي لم تمنحه المدينة لعليّ، كما لم تمنحه مكة لكتلة عائشة وطلحة والزبير، بينما كان معاوية بن أبي سفيان أفضلهم حالًا، بحكم السند الشامي القوي والثابت.

إن شرعية الأمّة التي كانت تتمتع بها الدولة الإسلامية، استنادًا إلى شرعية المدينة، انتهت مع بيعة عليّ، وظهور زعامات سياسية جديدة خارج المدينة لا تخفي رغبتها في الحكم والإمارة، أمثال الزبير بــن العوام وطلحة ومعاوية بن أبي سفيان، ومن ثم، فالإشــكال السياسي الذي عانته الدولة الإسلامية في هذه الفترة، يتمثّل في الاعتراض العملي الذي أبدته الأمصار على اســتئثار المدينة ببيعة الخلفــاء، ومبادرة كل منها إلــى بيعة خليفة يرضيهــا[16]. وبدأ هذا الأمر بوضوح مع بيعة عليّ، واســتمر وتوســع مع الخلفاء الذين جاءوا بعده، وعلى رأسهم الحســن بن علي ومعاوية بن أبي سفيان، الأمر الذي هدد وحدة الدولة الإسلامية، وعرّضها لخطر الانشقاق والتمزق باكرًا.

يرجع سبب هذا الإشــكال إلى التحولات العميقة التي حدثت في المدينة ومحيطها الإسلامي؛ فإذا كانت المدينة فقدت مكانتها السياسية والاعتبارية في إطار الدولة الإسلامية للأســباب التي ذكرناها آنفًا (هجرة الصحابة، والتحول

---

(16) كان الزبير وطلحــة يتطلعان إلى الخلافــة، ولا يعتبران عليًا أولى منهمــا، انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 3، ص 41.

السسيولوجي)، فإنها فقدت - أيضًا - القوة العسكرية والشوكة التي من شأنها وضعها على خريطة العصبيات. وهكذا، أمسـت الأمّة مع هذا التطور في حيرة من أمرها، لا تدري ماذا تفعل، ولا إلى أين المنقلب، ذلك أن إمكانية اسـتعادة شـرعية الأمّة من خلال آلية سياسية (دستورية أخرى) شبه مستحيلة، وليس في معهود العرب وفكرهم السياسـي ما يسـعف في ذلك، خصوصًا مع الاتساع الجغرافي للدولة الإسـلامية في نهاية العصر الراشـدي. كما أن الاستسـلام للأمر الواقع والاعتراف بشـرعية الأمراء المتغلبين على الأمصار أمران قاسيان على الوجدان الديني الإسلامي في هذا الزمن المبكر من تاريخ الإسلام، ومن الصعب القبول به.

لم يتبق أمام الجماعة السياسية الإسـلامية إزاء هذه الأزمة السياسية التي اصطُلح عليها في الإسطوغرافيا الإسـلامية بالفتنة، وإزاء هذا الانسداد المزمن في الأفق السياسي، سـوى خيار شرعية «العصبة القوية» (شـرعية المتغلب)، لاسـتعادة الوحدة السياسـية وإنقاذ الدولة الإسـلامية من الانهيار والانقسام الأبدي، فوجـدت في «العصبية» المعين الطبيعي لهـذه القوة والحل التاريخي لهذه الأزمة؛ فالتعصب السياسي الذي أعاد الدولة الإسلامية إلى مسرح التاريخ بعد انهيارها في الفتنة، لم يكن مشـكلة - كما يتصـور البعض - بل كان حلًا تاريخيًـا، اضطراريًا، لأزمة عويصة؛ إذ بعد أن تسـاوت الأمصـار في الفضل الأخلاقي، بإيواء كل منهـا نصيبًا من الصحابة والأئمة الكبـار، وبعد أن تعذّر اجتماعها على مرشـح واحد للخلافة، لأسـباب تاريخيـة موضوعية، لجأت إلى الشوكة وقوة العصبية لحسـم الخلاف، وأقرت - بناء على ذلك - شرعية العصبيـة المتغلبة؛ فالخليفة الشـرعي هو الخليفة المنصَّـب من طرف عصبية قوية، متغلبة وقاهرة لغيرها من العصبيات.

لكن، إذا كان هذا الاسـتدلال التاريخي - المنطقي - يدفعنا إلى التسليم بواقعية وشـرعية الحل الذي قدّمته العصبية لأزمة الدولة الإسـلامية في أثناء الفتنة، فهـل احترمت هـذه العصبية القواعد والأعراف الشـورية التي سـنّها الراشدون في اختيار الخلفاء (سنّة الخلفاء)؟ وهل نجحت العصبية في تمكين

الأمة من خلفاء فضلاء؟ هذان السؤالان وغيرهما من الأسئلة سنؤجل الحديث فيها إلى المحاور الآتية.

2 - مآل الدولة الإسلامية إلى عصبية بني أمية: تحليل وتعليل

كان لظهور الإسلام وانتصاره أثر كبير في العصبية القبلية التي كانت تمزق بلاد العرب، إذ خففا من حدة الشعور القبلي، وأضعفا بشكل واضح النسيج العصبي، وقمعا جميع أشكال التعصب والتحزب الجاهلي التي كانت سائدة، وأعادا تأسيس الجماعة على مبادئ جديدة، مستقاة من الدِّين الجديد، كالتقوى والسابقة إلى الإسلام والبذل والتضحية في سبيل الله. وبدا هذا التحوّل جليًا في ترك كثير من معتنقي الإسلام ولاءهم القبلي، ودخولهم في معسكر الإسلام، حيث وقفوا في وجه أنسابهم وأرحامهم من القبائل الكافرة في أكثر من مناسبة. وكان هذا التحوّل الذي أحدثه الإسلام على مستوى الشعور الجماعي للمسلمين أساس الأمّة التي حملت على عاتقها مشروع دولة الرسول، وبعدها دولة الراشدين.

استطاع الإسلام، بوصفه دينًا، إقصاء العصبية القبلية من دائرة الفعل السياسي، أو على الأقل إضعافها، في زمان الرسول وعصر الخلفاء الراشدين، لكن الحوادث التي شهدتها الأعوام الأخيرة من الخلافة الراشدة، بدءًا باغتيال عثمان، والمنازعة التي وقعت في خلافة عليّ، والصدامات العسكرية الحادة التي وقعت بين الصحابة في الجمل، وصفين... إلخ، أظهرت الحاجة الماسة إلى عصبية قوية وقادرة على حمل الجماعة على ما تراه صوابًا؛ عصبية ليست بالضرورة قبلية، ولا تتطابق - في الآن نفسه - مع امتداد الأمّة الاجتماعي والسياسي؛ ففي الأعوام الأولى من عصر الراشدين، وخاصة في عهدي أبي بكر وعمر، كانت الأمّة - نسبيًا - مجتمعة، قادرة على ممارسة سيادتها بشكل مباشر، من خلال «عُرف دستوري» يسمح للمدينة - بما حازته من ذوي الفضل والسابقة - بأن تنوب عن الأمّة، لكن اتساع الدولة الإسلامية وافتراق الأمّة، وذلك بدخول أمصار جديدة في الإسلام كفارس والشام ومصر، أنهيا العمل بالعُرف الدستوري الذي ساد طوال عصر الراشدين، وتحكم في الانتقالات

السياســية الأساســية خلاله، الشــيء الذي أتاح فرصة العودة إلى العصبية من جديد.

وفّرت الأوضاع السياســية والاجتماعية التي عاشتها الدولة الإسلامية في عقدها الرابع كل المسوغات السياسية والنظرية لانتقال الجماعة الإسلامية من الأمّة إلى العصبية (من الكل إلى البعض) على مستوى الشرعية السياسية؛ فأمام عجز الأمّة الموضوعي عن ممارســة سيادتها، بســبب افتراقها جغرافيًا وغياب آليات تعبير سياسي تحظى بالشــرعية، لم يجد المسلمون بدًا من العصبية التي أكســبتها الأوضاع الجديدة وجاهته وصوابها التاريخي، كآلية سياسية فعالة في المجال السياســي الإســلامي، حيث حلّت محل الأمّة، واضطلعت بأدوارها السياسية، ومن ثم أنقذت الدولة من انهيار محقق.

من أهم العصبيات التي تنافســت بينها في أمر الدولة الإسلامية، وحاولت الاســتئثار بها، وتجديدها، على أعتاب عصر الراشــدين، عصبيــة العراق التي كان يقودها عليّ بن أبي طالب، وعصبية الشــام التي كان يقودها معاوية بن أبي سفيان، وقد تعاركت هاتان العصبيتان، وتصارعت في ما بينها، بأشكال متباينة، وأوقات مختلفة. وتعتبر حرب صفين أكبر مواجهة بينهما، وقد أســدل الستار على هذه المنافســة العنيفة والصعبة بين الطرفين، بفوز العصبية الشامية بالدولة الإســلامية، حيث عملت على إعادة توحيدها، وبنائها، وفق أســس، ومعايير جديدة.

إن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق: ما الذي رجح كفة الشام على كفة العراق في هذا الصراع العصبي، على الرغم من الصلابة الأخلاقية لشرعية المعسكر العراقي بزعامة عليّ[17]؟.

(17) لقد قام الدكتور الدسوقي بدراســة تحليلية دقيقة لمقومات عصبية الشام التي أهلتها للفوز على عصبية العراق، وبمنظور قبلي موثق، انطلاقًا من أهم مصادر هذه الحقبة، وســنحاول - نحن - في هذه المناســبة، توظيف بعض من هذا التحليل لتفسير نشــوء دولة العصبية الأموية من منظور سياسي/ تاريخي، انظر: محمد عزب الدســوقي، **القبائل العربية في بلاد الشام منذ ظهور الإسلام إلى نهاية العصر الأموي** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998)، ص 275-315.

هذا السؤال، يضطرنا إلى الحديث عن العصبية الشامية، من حيث مقوماتها، وأسباب نجاحها، على الرغم ممّا توافر لمنافِستها من الناحية الأخلاقية، ونقصد تحديدًا تأييد جمهور واسع من الأنصار والمهاجرين، وعدد من رموز الصحابة المتبقين في المدينة للإمام عليّ، وللإشارة، فإن هذه المقومات هي بمنزلة الشروط النظرية/ التاريخية للعصبية القوية والفاعلة.

على اعتبار أن العصبية هي نتاج شعور جماعي بالقرابة، ووحدة الانتماء والمصير، المفضي إلى تناصر وتعاضد أعضاء الجماعة، كما يحصل بالاشتراك في القبيلة، أو الوطن، أو أي هوية ما... إلخ، وهذا ما يتجلى بوضوح في درجة التحام الجماعة وتماسكها، فإن هذا الشعور كان أقوى وأوسع في جبهة الشام منه في جبهة العراق. وظهر ذلك في تراص الشاميين، ووحدتهم، وعدم خذلان بعضهم بعضًا، وإمساكهم عن الكلام في شأنهم، في حين عانت الجبهة العراقية من الاضطراب والتفكك، وخاصة في لحظات الانعطاف التي مر بها الصراع بين المعسكرين.

إن الوقائع والأحداث التي شهدتها حرب صفين وما تلاها، تقدم لنا مثالًا ملموسًا عن مدى صلابة وتماسك كلا العصبيتين. وذكر المؤرخون والرواة عددًا من الأخبار التي توضح ذلك، وتكاد تجمع هذه الأخبار على ضعف تماسك عصبية أهل العراق، التي كان يقودها الخليفة عليّ، مقارنة بنظيرتها الشامية، وانكشف ذلك بقوة، عقب حادثة التحكيم أو الحكومة في حرب صفين، ومسألة اختيار الحكمين... إلخ. في الوقت الذي أجمع معسكر معاوية على الذهاب إلى التحكيم، لإنهاء الحرب المستمرة بينهم وبين معسكر عليّ منذ شهور، وقاموا باختيار حَكمهم، ارتبكت جبهة العراق، وافترق الرأي داخلها، بين قائل بالتحكيم، وملح عليه، وبين رافض له، داع إلى الاستمرار في الحرب، كما اختلفوا حول حكمهم، بين قائل بأبي موسى الأشعري، وقائل بالأشتر، ولم يكن لرأي الخليفة عليّ في كل هذه الخلافات وزن كبير، أو أثر حاسم في المختلفين، وهو ما سينعكس على

مجريات الصراع بين الطرفين، والأداء السياسي والعسكري لجبهة عليّ[18].

من الأدلة - أيضًا - على هشاشة جبهة عليّ في هذا الصراع، وفي المقابل انضباط جبهة معاوية وتماسكها، وهذا ما أثبته الطبري في تاريخه، روايةً عن زياد بن النضر الحارثي، في ما يتعلق بأجواء الجبهتين، قال: «كان معاوية إذا كتب إلى عمرو جاء الرسول وذهب، لا يدري بما جاء به، ولا بما رجع به، ولا يسأله أهل الشام عن شيء؛ وإذا جاء رسول علي جاؤوا إلى ابن عباس [أي العراقيون] فسألوه: ما كتب به إليك أمير المؤمنين؟ فإن كتمهم ظنوا به الظنون، فقالوا: ما نراه كتب إلا بكذا وكذا. فقال ابن عباس: أما تعقلون! أما ترون رسول معاوية يجيء، لا يعلم بما جاء به، ويرجع، لا يعلم ما رجع به، ولا يسمع لهم صياح ولا لفظ، وأنتم عندي كلّ يوم تظنون الظنون»[19].

هكذا، أثرت الانعطافات الكبرى التي مر بها الصراع، تأثيرًا عميقًا في عصبية عليّ، حيث فقدت تماسكها، وذهبت ريحها، خلافًا لعصبية معاوية التي حافظت على صلابتها، وتماسكها، ولم تنل منها الحوادث ومجريات الصراع، ولا أدلّ على ضعف عصبية عليّ بعد هذه الحوادث والتطورات، من خروج طرف معتبر من جيشه إلى حروراء، وانشغاله بقتالهم [النهروان]، والرد عليهم[20]، وأيضًا، تثاقل الكوفيين، ومن معهم عن العودة مجددًا لقتال أهل الشام، بعد فشل خطة الحكومة[21]. وتنضاف إلى هذه المؤشرات، أمارات

(18) تجلت هذه الاختلالات في المناقشات الحادة بين أقطاب معسكر عليّ في شأن الموقف من الحكومة، ففي الوقت الذي كان الخليفة يدعو إلى الاستمرار في الحرب، متحمسًا للحسم العسكري، ومعه الأشتر، أكبر قادته وخلاصه، دعا آخرون من قادة جيشه إلى ضرورة القبول بالتحكيم والرجوع إلى القرآن، واضطر عليّ في النهاية إلى الرضوخ لرأي الداعين إلى القبول. انظر تفصيلات هذه المناقشات والحوادث المرتبطة بها عند الطبري والمسعودي وغيرهما: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 3، ص 101-108، والمسعودي، **مروج الذهب**، ج 2، ص 403-411.

(19) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 3، ص 111.

(20) المصدر نفسه، ج 3، ص 120-123.

(21) لقد أحس عليّ بهذا المأزق، فدعا رؤساء القوم، وخطب فيهم: «ما لكم إذا أمرتكم أن تنفروا اثاقلتم إلى الأرض! أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة، وبالذل والهوان من العز! أو كلما ندبتكم إلى الجهاد دارت أعينكم كأنكم من الموت في سكرة [....]، ما أنتم لي بثقة سجيس الليالي، =

أخرى، لا تقـل أهمية عنهـا، كظهور بعـض المؤيدين لمعاوية فـي البصرة، ومحاولته ربط الاتصال بهم، واستنهاضهم[22]، ولحاق أحد مؤيدي عليّ وولاته بفارس بمعاوية بعد أن طولب بمال[23]، وتجرؤ معاوية على أطراف ولاية عليّ، وإرساله الغارات إلى أحيائه، من دون أن تكون لابن أبي طالب القدرة على رد حاسم[24].

إن تفوق الشاميين العصبي الذي عكسته صلابة عصبيتهم وتماسكها، على الرغم من التحديات والانعطافات الحادة التي مرت بها، يجد تفسـيره في ثلاثة عوامل رئيسـة: عامل تاريخي وآخر سياسي وثالث عسكري، بحيث ساهم كل واحد من هذه العوامل - وفق ما تقتضيه طبيعته - في تقوية الشـعور الجماعي بالقرابة، ومن ثم دعم الالتحام والتعاضد الاجتماعي والسياسي.

- **العامل التاريخي**: اسـتهدف المسـلمون بـلاد الشـام، وتوالت عليها البعوث، وحاولوا فتحها منذ عهد الخليفة عمر، ونجحوا تدريجيًا في إخضاعها وضمها إلـى نفوذ الدولة الإسـلامية. وكانت بلاد الشـام، قبـل أن تجتاحها جيوش المسلمين وترفع على أسوارها راية الإسلام، خاضعة للبيزنطيين وتابعة لسلطانهم في القسـطنطينية. وينتسب معظم سكان الشـام إلى العائلة العربية، إذ يرجع معظم أنسـابهم إلى قبائـل الجزيرة المختلفة التـي يوجد بعضها في العراق واليمن... إلخ. ونظرًا إلى طول أمد الدولة بالشـام، وإيلاف الشـاميين السلطة السياسـية، وتعودهم الخضوع السياسـي لحكامهم من الروم أساسًا، لم يجدوا عنـاء، ولا صعوبة بعد الفتح، في تسـليم الأمر إلـى معاوية بن أبي سفيان، والخضوع له، وهو ما أشـار إليه بروكلمان بوضوح بقوله: «كان معظم

= ما أنتم بركـب يصال بكم، ولا ذي عـز يُعتصم إليه»، انظـر: الطبري، **تاريخ الأمـم والملوك**، ج 3، ص 124.

(22) لقد أرسـل معاوية بن الحضرمي إلـى البصرة ونزل في بني تميم، ونعـى عثمان، واجتمع عليه جل أهل البصرة، من دون أن تكون لوالي عليّ القدرة على رده وطرده، انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 3، ص 136.

(23) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 3، ص 146.

(24) المصدر نفسه، ج 3، ص 149-150.

السوريين العرب يعيشــون في بلاد الشــام منذ قرون طويلة. وإذ [...] احتك هؤلاء الســوريون دهرًا صالحًا بالكنيسة المســيحية، وبالإمبراطورية الرومانية، فقد تعودوا الخضوع للنظــام الذي يقتضيه قيام الدولة. ولقــد اعتبروا معاوية، الذي جعل مقر حكمه في دمشــق، الوارث الشرعي لأمرائهم»[25] السابقين من الرومان.

تجلى هذا الأثر التاريخي بوضوح في تشبث الشاميين الاستثنائي بالطاعة، وعدم الاختلاف والتفرق حــول أميرهم معاوية[26]، فلم يُعرف عنهم طوال مدة صراعهم مع عليّ، انشقاق أو تصدع، إلى درجة أمسوا معها مضرب المثل لدى سائر العصبيات الأخرى، وبلغوا من أمرهم في طاعتهم معاوية - على حد قول المسعودي - أنه «صلى بهم عند مسيرهم إلى صفين الجمعة في يوم الأربعاء، وأعاروه رؤوســهم عند القتال وحملوه بها»[27]. ولــم يتردد عليّ في الاعتراف لخصمه بهذه الميزة؛ فعلى ســبيل المثال، عندما بلغــه صريخ واليه على مصر محمد بن أبي بكر طالبًا الدعم العسكري لمواجهة حملة عمرو بن العاص، قام الإمام في قومــه يحثهم على النفير، وموافاته غدًا فــي موضع حدده لهم، ولما كان الغد، لــم يأته أحد، فعاد حزينًا كئيبًا، وقــال: «الحمد لله على ما قضى من أمري، وقدر من فعلي، وابتلاني بكم أيها الفرقة، ممن لا يطيع إذا أمرت [....]، ليس عجبًا أن معاوية يدعو الجفاة الطغام فيتبعونــه على غير عطاء ولا معونة! ويجيبونه في الســنة المرتين والثلاث إلى أي وجه شــاء، وأنا أدعوكم - وأنتم أولو النهــى وبقية الناس - على المعونة، وطائفة منكــم على العطاء، فتقومون عني وتعصونني وتختلفون عليَّ؟!»[28].

- **العامل السياســي**: ســاهمت مجموعة من العوامل السياسية في حفاظ

(25) كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإســلامية**، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط 8 (بيروت: دار العلم للملايين، 1979)، ص 123.

(26) الدسوقي، **القبائل العربية في بلاد الشام**، ص 445.

(27) المسعودي، **مروج الذهب**، ج 3، ص 41.

(28) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 3، ص 134.

العصبية الشــامية على صلابتها وتماســكها ولحمتها، وبالتالــي الحفاظ على تفوقها مقارنةً بالعصبيــة العراقية. وترتبط هذه العوامل في مجملها بشــخصية معاوية بن أبي ســفيان ونهجه في الحكم؛ فقد اســتطاع هذا الرجل - بحنكته ودهائه- تغليب عوامل الوحدة على عوامل الفرقة في ولاية الشــام، واستمال أهلها، وجعلهم شيعته المخلصين[29]. وممّا يؤْثر عن عمر بن الخطاب في هذا المعنى: «تذكرون كســرى وقيصر ودهاءهما وعندكم معاوية»[30]، وقد وصفه عبد الملك بن مروان بالخليفة المداهن[31].

ســاعد معاوية على النجاح في مهمته - حيث فشل منافسوه - أقدميته في ولاية الشــام؛ فقد كان أول عهد ابن أبي ســفيان بالشــام عام 17هـ في خلافة عمر (ﷺ)، حيث اســتعمله الأخير واليًــا عليها، ومنذ ذلــك التاريخ لم يغادر معاوية الشــام إلا فترات قصيرة في حج أو زيارة سياسية... إلخ. وممّا زاد من مكانة الرجل في هذه البلاد، وعلو شأنه بها مساهمته القوية في فتوحات الشام، وأصقاعها من منازل الروم، برًا وبحرًا[32]، وكان أول من جاز بالمسلمين البحر للفتح[33]. وقد أدى قِدم معاوية في الشــام وبلاؤه في الفتــح إلى التقريب بينه وبين أهل الشام بشكل ملحوظ.

لم يكتف معاوية، في سياق التمكين لسلطانه في الشام، برصيده الأخلاقي

---

(29) ذكر بعض المؤرخين جملة من مواقف معاوية مع الشاميين، والتي تفسر انحيازهم إليه، من ذلك مصاهرته كلبًا، كبرى قبائل اليمن، وإغداقه العطاء لهم... إلخ، انظر: الدســوقي، **القبائل العربية في بلاد الشام**، ص 356-357.

(30) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 3، ص 264-265.

(31) أبو عمرو خليفة بن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بــن خياط**، تحقيق أكرم ضياء العمري، ط 2 (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1985)، ص 273.

(32) غزا معاوية مدنًا وقرى وحصونًا كثيرة في بلاد الشــام، من أبرزها دمشق وقنسرين وقبرص، كما غزا مضيق القسطنطينية، انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 534، 594، 599، 600، 619، و627.

(33) إن أول جواز للمســلمين للبحر، كان عام 28هـ في خلافة عثمان، وهو الجواز الذي نفذه معاوية إلى قبرص فاتحًا لها. ويذكر أن عمرَ (ﷺ)، سبق له أن منع معاوية من ذلك، انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 2، ص 600.

[فضل الفتح]، وقِدمه في هذه الديار، بل عزز ذلك بسياسة محكمة في وضع انتقالي حساس ودقيق؛ إذ تحاشى - في البداية، وبشكل واضح - إظهار طمعه في الخلافة، ورغبته فيها، وكان شعاره الأول الذي جمع به الناس حوله، الثأر لعثمان والمطالبة بدمه، باعتباره عشيرته وأهله. ولم يقتصر الأمر على هذا، بل اتُّهم عليّ والقبيل الذي معه بقتل عثمان وإيواء قتلته، ومنعه من النيل منهم[34]. وقد ظهر هذا الأمر بوضوح في كل السفارات والمفاوضات التي تمت بين عليّ ومعاوية قبل صفين وفي أثنائها، كما ظهرت أيضًا في خطبه وتعبئته لأهل الشام؛ فعلى سبيل المثال، عندما جاءته سفارة عليّ، وفيها جملة من قادته، تدعوه إلى الطاعة والجماعة، في فترة الهدنة بينهما في المحرم من عام 37هـ، ردّ عليهم ردًا مجملًا، تبدو فيه مركزية قضية الثأر، والقصاص من قتلة عثمان في الخطاب السياسي لمعاوية، وممّا جاء فيه: «إنكم دعوتم إلى الطاعة والجماعة، فأمّا الجماعة التي دعوتم إليها فمعنا هي، وأمّا الطاعة لصاحبكم فإنا لا نراها، إن صاحبكم قتل خليفتنا، وفرق جماعتنا، وآوى ثأرنا وقتلتنا، وصاحبكم يزعم أنه لم يقتله، فنحن لا نرد ذلك عليه، أرأيتم قتلة صاحبنا؟ ألستم تعلمون أنهم أصحاب صاحبكم؟ فليدفعهم إلينا فلنقتلهم به، ثم نحن نجيبكم إلى الطاعة والجماعة»[35].

تمكّن معاوية، بدعوى الثأر، من أن يلف الشام بين كفيه، ويضمن تأييد أهلها له، ويكسر شوكة عليّ ومن معه. واستخدم لهذا الغرض الوسائل كلها، وأساليب الدهاء. وممّا يذكره المؤرخون في هذا الباب، عرض بن أبي سفيان قميص عثمان مخضبًا بالدماء، وعليه أصابع نائلة زوجته على المنبر، ودعوته الأجناد وعامة أهل الشام إلى النظر إليه، وهو ما زاد من حنقهم على القتلة، وقوّى عزيمتهم للنهوض في الثأر[36]؛ فبعدما أيقن معاوية من صدق عصبيته الشامية بعد المعارك التي خاضتها تحت إمرته في صفين، وإلى يوم التحكيم،

---

(34) المسعودي، **مروج الذهب**، ج 2، ص 381، والطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 3، ص 70.

(35) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 3، ص 79.

(36) المصدر نفسه، ج 3، ص 70.

وبعدما تأكد له عجز عليّ عن حسم الأمور عسـكريًا لمصلحته، خصوصًا بعد الانشقاقات العنيفة التي هزت معسكره، وفشل الحكمين في الوصول إلى حل للأزمة، تطلع إلى الخلافة، وسعى للظفر بها، وهو ما تحقق له بعد عودة عمرو ابن العاص من التحكيم الفاشل، فبايعه، ومعه أهل الشام قاطبة، ولم يتأخر عنه أحد منهم[37].

ابتـداءً من هذا التاريخ، أخذت سياسـة معاوية في التغيـر، وبدأ يتصرف كخليفة، وليس كمطالب بالثأر، وظهر ذلك في بعثه بشـر بـن أرطأة في ثلاثة آلاف من الجند إلى المدينة وأخـذه البيعة من أهلها، قبل توجهه إلى مكة (عام 40هـ)[38] وإرساله البعث على الموسم... إلخ.[39].

إن هذه السياسـة الحذرة، والذكية لمعاوية بن أبي سـفيان، سـمحت له بتفادي جميـع العوائق والألغام التـي واجهته على طول الطريـق، منذ اغتيال عثمان وحتى تنصيبه خليفة من طرف الشاميين أولًا، ثم عموم الأمّة عام 41هـ ثانيًا، وحفظت له بيضة العصبية التي كانت تقف وراءه.

- **العامل العسكري**: ساعدت الجاهزية العسكرية والأوصاف الجيدة لجند الشام عصبية معاوية بن أبي سـفيان على تحقيق النصر؛ فمن الأخبار المتواترة لدى الرواة الذين وصفوا التقاء العسـكرين في صفين وغيرها، ارتفاع عدد جند العراق وكثرتهم مقارنة بجند الشـام، وعلى سـبيل المثال يذكر المسعودي أن عدد جند عليّ في صفين كان نحو 90 ألف جندي، بينما كان عدد جند معاوية نحو 85 ألف جنـدي، وهكذا - تقريبًـا - في كل المصـادر، أكان المكثر أم المقل؛ فعلى الرغم من التفوق العددي لجند عليّ، فإنهم لم يسـتطيعوا حسـم الحرب لمصلحتهم، بل كادوا أن يهزموا في بعض الجولات[40]. ولعل السبب

(37) الطبـري، **تاريخ الأمم والملـوك**، ج 3، ص 128، والمسـعودي، **مـروج الذهب**، ج 2، ص 411-412.

(38) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 3، ص 153.

(39) المصدر نفسه، ج 3، ص 151.

(40) يذكر الطبري روايات كثيرة عـن حرب صفين، ويظهر من خلالها أن جيش عليّ كاد يهزم =

وراء هذا الثبات والتوازن وامتناع الشاميين من الهزيمة كفاءة جندهم، وأهليتهم العسكرية، فقد كانوا أشداء، مصممين على النصر أو الشهادة. ويُذكر أن رجالًا منهم بايعوا معاوية على الموت، «فعقلوا أنفسهم بالعمائم، فكان المعقّلون خمسة صفوف، وكانوا يخرجون ويصفون عشرة صفوف»[41]، كما أنهم كانوا على هيئة حسنة، خلافًا للعراقيين[42]. ونظن أن سبب ذلك الثقافة العسكرية الرومية التي تشبعت بها بلاد الشام قبل دخول الإسلام.

صفوة القول أن العصبية الشامية استطاعت - بعد انتصارها، وتسمية زعيمها بالخلافة - أن تمارس قدرًا واسعًا من الإكراه على العصبيات المنازعة، وإجبارها على بيعة معاوية، بل الأكثر من هذا كله، استطاعت تأسيس المفهوم المرجعي لشرعية العصبية في الدولة الإسلامية، بعد أن ظهر عجز شرعية الأمّة [عصبية الأمّة]، وفشلها في حفظ استقرار الدولة واستمرارها. وقد تمخض عن هذه العملية التاريخية إعادة بناء الدولة الإسلامية، وتوحيدها، وإطلاق حركية الفتوحات من جديد.

انتقلت الدولة الإسلامية بعد تغلّب الأمويين، من شرعية الأمّة إلى شرعية العصبية، واستطاعت مع هذا التحول استعادة استقرارها، وضمان استمرارها قرابة تسعين عامًا، أي منذ عام الجماعة 41هـ إلى بيعة أبي العباس عام 132هـ. ولم يعكر صفوها خلال هذه المدة الطويلة نسبيًا سوى بعض الحوادث المتفرقة والمتباعدة التي لم يكن لها تأثير كبير في كيان الدولة. غير أن هذا التفوق العصبي لم يستمر إلى ما لا نهاية، فسرعان ما دخل على عصبية الأمويين الخوار وطالها الضعف، خصوصًا في الأعوام الأخيرة من عمر الدولة، وظهر ذلك جليًا في عجزها عن مقاومة العصبية العباسية الزاحفة من الشرق، وانهزامها أمامها. وترجع قوة الدولة الإسلامية الأموية، وكفاءتها السياسية في

= في بعض المواجهات، لولا صمود الأشتر، وتحريضه الناس، وجمعهم من جديد، والشيء نفسه حدث للشاميين، قبل رفع المصاحف والدعوى للحكومة، انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 3، ص 86-87، و101.

(41) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 3، ص 82.

(42) المصدر نفسه، ج 3، ص 94.

مواجهة التحديات الداخلية والخارجية التي واجهتها، على مدى تسعين عامًا تقريبًا، إلى قوة عصبيتها، وتماسكها الشديد، وصدق ولاء الشاميين.

منذ ذلك العهد، أمست الدولة الإسلامية - بتجسيداتها التاريخية المختلفة شرقًا وغربًا - رهينة حال العصبية من حيث القوة والضعف، أو الاستمرار والانهيار. وتُقدم الدولتان الأموية والعباسية وغيرهما من الدول في غرب العالم الإسلامي وشرقه إثباتات تاريخية مختلفة ومتكررة لهذه القاعدة، ولعل أقوى هذه الإثباتات وأشدها أثرًا في الفكر السياسي الإسلامي المثالان الأموي والعباسي اللذان أمسيا منوالًا يحتذى - تقريبًا - في جميع التجارب السياسية الإسلامية اللاحقة.

3 - مآل الدولة الإسلامية إلى عصبية بني العباس: تحليل وتعليل

استمرت الدولة الإسلامية الأموية قوية عزيزة، لا تهزها رياح الثورات والانتفاضات المختلفة، أفي العراق أم في خراسان أم في غيرهما من الأقاليم. ولم تؤثر الخلافات التي عانتها هذه الدولة في بعض فترات انتقال السلطة داخل البيت الأموي في استقرارها ودوامها، وذلك بسبب دعم الحزب الأموي (عصبية الشاميين) ووحدته والتفافه القوي حول الشرعية، غير أن هذا الوضع لم يستمر إلى ما لا نهاية، فابتداءً من خلافة الوليد بن يزيد (ت 126هـ)، بدأت عصبية الشام تختل، وظهرت عليها بعض علامات الضعف، وهو ما سيتيح الفرصة أمام عصبيات أخرى للظهور، والطمع في الدولة، وعلى رأس هذه العصبيات عصبية العباسيين.

أفسد الوليد بن يزيد على نفسه وبيته العصبية الشامية التي كانت تتشكل أساسًا من اليمانية[43]، وهم معظم جند أهل الشام[44]. وتجلى هذا الفساد

---

(43) «كان معظم سكان الشام من العرب عند الفتح الإسلامي من اليمنية الذين كانوا يتركزون في وسط البلاد وجنوبها وبواديها من قبل الإسلام، والذين عُرفوا بالطاعة لملوكهم، وكانوا على درجة لا بأس بها من التحضر». ومن أهم مكوناتهم كلب والأزد، ولما ولي معاوية ولاية الشام من طرف عمر سكن بين ظهرانيهم في دمشق، انظر: الدسوقي، **القبائل العربية في بلاد الشام**، ص 355-356.

(44) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 4، ص 235.

والانحلال في عهده بخروج طائفة واسعة منهم على طاعته، وبيعة منافسه يزيد بن الوليد بن عبد الملك الملقب بالناقص عـام 126هـ[45]، وهو الذي لم تدم خلافته بعد قتل الوليد أكثر من ستة أشـهر، واجه خلالها انتفاضات وتمردات في أنحاء الشـام المختلفة، إذ تطلع إلى كرسـي الخلافة عدد من زعماء البيت الأموي في كلٍّ من الأردن وفلسطين وحمص ودمشق، مستغلين دعم المضرية وسخطهم على يزيد بسبب التنكيل الذي لحق بهم[46]. غير أن أهم تهديد واجه خلافة يزيد بن الوليد جاءها من خارج الشـام، وتحديدًا من أرمينيا؛ فقد استغل مروان بن محمد (127-132هـ) مقتل الوليد بـن يزيد، ليظهر خلافه للحاكم الجديد، رافعًا شـعار المطالبة بدم الوليد، وانطلق مـن أرمينيا باتجاه الجزيرة، ثم الشـام، مؤيَّدًا بالمضرية، ولم يصـل دار الخلافة إلا بعد وفـاة يزيد، وفي خلافة إبراهيم بـن الوليد الذي انخلع لمروان بعد مقاومة محدودة اسـتغرقت قرابة شـهرين[47]. وقد أدت عصابة اليمنيين في هذا السياق ثمن تأييدها ليزيد، وتعرض بعض كبارها للتنكيل والإقصاء السياسي. وممّا يُذكر في هذا السياق: حـرق جيش مروان قرية المـزّة اليمانيّـة، وقتل أحد زعمائهـم يزيد بن خالد القسريّ، بعدما ثاروا عليه في حمص وسائر الشام[48]. وعلى الرغم من استتباب الأمر لمروان بن محمد، ونجاحه في توحيد الشام مجددًا تحت راية الأمويين، فإن أصـل الخلاف بقي حيًا، ولم يقدر على ترميم العصبية الشـامية، وإصلاح الأضرار التي أصابتها؛ إذ سـرعان ما تجدد الخـلاف، وانتقضت أنحاء متفرقة من الشـام. ومن أبرز خوارج الأمويين في هذه الآونة سـليمان بن محمد[49]. وقد اسـتطاع الخليفة مروان التغلب على هذه الصعوبات، وضبط الشام مجددًا والقضاء على منافسيه، لكن المشـكلة الكبيرة التي واجهته، والتي لم ينجح في

---

(45) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 4، ص 236، والدسوقي، **القبائل العربية في بلاد الشام**، ص 429.

(46) الدسوقي، **القبائل العربية في بلاد الشام**، ص 431.

(47) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 4، ص 271.

(48) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 4، ص 281؛ بروكلمان، **تاريخ الشـعوب الإسـلامية**، ص 163، والدسوقي، **القبائل العربية في بلاد الشام**، ص 438.

(49) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 4، ص 281، و287.

التغلب عليها، بحكم الهشاشة التي أمست عليها العصبية الشامية بعد أعوام من الصراع والانقسام، هي تفشي الدعوة العباسية وانتقاض الأقاليم الشرقية التي دخلت في دعوتها. ومن ثم، فإن مشكلة الدولة الأموية في مراحلها المتأخرة، لم تنحصر في الصراع السياسي الأفقي بين أفراد البيت الأموي، مهما كانت حدته، بل تجسدت أساسًا في التداعيات العمودية لهذا الصراع، وخصوصًا على العصبية والحزب الداعم للدولة؛ فقد خلّفت الصدامات المختلفة بين أفراد البيت الأموي المتناحرين على الخلافة، والمتنافسين عليها - مدعومين بوجوه قبلية مختلفة - جروحًا غائرة في كيان الحزب الأموي، من الصعب التئامها ومداواتها، ولم يكن في إمكان الخليفة مروان بن محمد - الذي كان قبله - تحقيق ذلك، وأضحت أزمة مزمنة، تهدد كيان الدولة واستمرارها.

تفككت العصبية الشامية (الحزب الأموي)، وانشطرت إلى قسمين متصارعين ومتنافسين: عصبية مضر التي بقيت على وفائها للبيت الأموي، وعصبية اليمن أو اليمنيَّة التي أدارت ظهرها للأمويين، ودخلت سريعًا في الدعوة العباسية[50]؛ فمروان بن محمد، آخر خلفاء بني أمية، لم يكن مسنودًا من طرف سائر أهل الشام وامتداداتهم في الأقاليم البعيدة، كما كانت حال أسلافه، بل اقتصرت قوته على الشاميين من مضر. ويرجع سبب هذا الانشقاق العصبي في المعسكر الأموي إلى سياسة عدد من خلفاء بني أمية، وعلى رأسهم آخرهم (مروان بن محمد)، وهي السياسة التي ساهمت بأساليب مختلفة في إحياء النعرات بين القبيلتين، وإذكاء العداوة بينهما. ومن أشهر القصص والحوادث التي يذكرها المؤرخون في هذا الباب، المعاملة السيئة التي لقيها بيت المهلب ابن أبي صفرة من طرف يزيد بن عبد الملك (101-105هـ)[51]، على الرغم من الخدمات الجليلة التي أسداها للدولة الأموية، وهو ما دفع يزيد بن المهلب إلى الخروج عليه. وأيضًا عزل هشام بن عبد الملك (105-125هـ) خالدًا

(50) حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، ط 13 (بيروت: دار الجيل؛ القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1991)، ج 1، ص 274-278.

(51) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 4، ص 77، والمسعودي، **مروج الذهب**، ج 3، ص 210-211.

ابن عبد الله القسـريّ وأخاه أسد عن ولاية خراسـان، وهم رؤوس اليمانية في زمانهم[52].

أورثت هذه السياسـة التمييزية مـن جانب بعض خلفاء بنـي أمية عداوة ومنافسة غير شـريفة بين العصبيتين القبليتين: اليمانية [كلب والأزد] والقيسية [مضر]، بلغـت في بعض الفترات مبلغًا عظيمًا، حيـث دخلتا في حرب طويلة واسـتنزافية، وهما لا تزالان تحت عبـاءة الدولة الأموية، وحتـى قبل انتصار العباسيين، وتجلى هذا الصراع سـافرًا في العراق، فقد تنازع الطرفان وتحاربا طويلًا علـى ولاية العراق فـي خلافة مروان بـن محمد، حتـى دهمتهم قوة الخوارج[53]. وعلى الرغم من ذلك، لم يصطلحـا إلا وقتًا قصيرًا، ثم عادا إلى حربهما[54]، ولم يكن في مسـتطاع الخليفة مروان حسـم خلاف شيعته. وامتد هذا الانشـقاق إلى الأمصار البعيدة، وتذْكـر الروايات التاريخيـة أمثلة كثيرة للمنافسة التي كانت بين القبيلتين في الأقاليم الشرقية، وأبرزها الفتنة التي كانت بين نصر بن سـيار [مضري] والكرمانيّ الأزدي [يمني] في خراسـان[55]. وقد أدت هذه النزاعات المتكررة والدائمة بين الفصيلين إلى انكسار شوكة الحزب الأموي، وذهاب قوته، وهو ما عجّل سقوط الدولة[56].

وصلت العصبية الأموية غايتها من الضعف، وتلاشـت بشـكل نهائي في أثناء المواجهـة الأخيرة التي كانت بين آخر خلفاء بنـي أمية مروان بن محمد، وأول خلفاء بنـي العباس أبي العباس عبد الله في الـزّاب[57]، والتي انهزم فيها عسـكر الأمويين، وفرّ خليفتهم إلى الغرب، حيث قُتل شريدًا طريدًا في مصر،

---

(52) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 4، ص 124-126.

(53) المصدر نفسه، ج 4، ص 283.

(54) المصدر نفسه، ج 4، ص 286.

(55) الطبـري، **تاريـخ الأمـم والملـوك**، ج 4، ص 296، 298، و314، وأحمد بن إسـحاق اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي** (ليدن: [د. ن.]، 1883)، ج (عهد الوليد بن يزيد).

(56) المسعودي، **مروج الذهب**، ج 3، ص 245، 246، و261.

(57) منطقة تقع شـمال العراق، وتنسـب إلى نهر صغير من روافد دجلة، وتقع منابعه في شمال غرب إيران.

ففي هذه الواقعة كان مروان يقود المعركة بنفسه، ويصدر الأوامر، لكن أحدًا من جيشه لم يكن يلتفت إلى أوامره، ويسمع له، الشيء الذي عجل بهزيمته، وانفراط عقده[58]، ويذكّرنا هذا المشهد بموقف عليّ مع جيشه في حرب صفين، حين قال: «لا رأي لمن لا يطاع».

استفادت الدعوة العباسية من هذا الوضع، واستغلته استغلالًا ذكيًا، وإلى أبعد الحدود؛ فقد حاول أئمة بني العباس من خلال دعاتهم استمالة اليمنيَّة، وضمهم إلى معسكرهم. وتؤكد الوصايا المنسوبة إليهم التي حمَّلُوها رسلهم (دعاتهم) إلى خراسان هذه السياسة؛ فقد أوصى الإمام محمد بن عليّ أول أئمة بني العباس داعيته الأول زيادًا بدعوة الناس والنزول في اليمن، والموقف نفسه وقفه الإمام إبراهيم بن محمد (ت 132هـ)، إذ أوصى هو الآخر أبا مسلم بتقريب اليمنيَّة، وقال له: «يا عبد الرحمن إنك رجل منا أهل البيت؛ فاحتفظ وصيتي، وانظر هذا الحي من اليمن فأكرمهم، وحل بين أظهرهم؛ فإن الله لا يتم هذا الأمر إلا بهم؛ وانظر هذا الحي من ربيعة فاتهمهم في أمرهم، وانظر هذا الحي من مضر، فإنهم العدو القريب الدار»[59]. كما استغل العباسيون أيضًا، وبشكل جيد، تناقض المصالح بين مضر واليمن، وصراعهما المزمن على النفوذ السياسي في خراسان، فأطالوا الحرب بينهما، وغلّبوا كفة اليمنيَّة على غيرها في أكثر من مناسبة[60].

إن هذه السياسة التي نهجها أئمة العباسيين ودعاتهم، على مدى ثلاثة عقود تقريبًا، مكّنتهم من استمالة اليمنيَّة وكسب تأييدها، وخاصة في الأقاليم الشرقية، مثل خراسان وأصقابها. ومن أبرز رجال العباسيين الذين ساهموا بقوة في إفساد شيعة الأمويين، واستقطاب اليمنيَّة أبو مسلم الخراساني الذي ما زال نشطًا في

---

(58) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 4، ص 351، والدسوقي، **القبائل العربية في بلاد الشام**، ص 440.

(59) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 4، ص 300.

(60) المصدر نفسه، ج 4، ص 319.

هذا الإقليم، ومتنقلًا بين قراه ومدنه، حتى تكونت بها عصبية العباسيين، وعلا شأنهم[61]. وكان أول امتحان لهذه العصبية المواجهة التي وقعت بين أبي مسلم ونصر بن سيار والي الأمويين على خراسان، وذلك عام 129هـ[62]. وعلى الرغم من تكافؤ الطرفين في هذه الحرب، وعجز كل منهما عن إلحاق الهزيمة بخصمه، فإنها (الحرب) أبانت عن القوة التي أمسى عليها شيعة العباسيين بهذا المصر، وقد أدرك نصر بن سيار هذه الحقيقة، وراسل الخليفة مروان معلمًا إياه بالوضع، وطالبًا سنده ودعمه، الشيء الذي لم يتهيأ له[63]، وجرَّ عليه الهزيمة بعد ذلك، خصوصًا بعد أن انضمت اليمنيَّة والربيعية (نسبة إلى ربيعة) وعجم خراسان إلى أبي مسلم قائد العباسيين في خراسان في عام 130هـ[64].

تمكن العباسيون، بسبب حنكتهم التي أكسبتهم إياها تجارب الشيعة الطويلة، من تكوين حزب سياسي قوي وصلب، قادر على نصر الدعوة وأئمتها، والقضاء على دولة الأمويين. وتكوّن هذا الحزب أساسًا من عرب اليمن الناقمين على سياسة الأمويين، وعجم خراسان الأوفياء للدعوة وأئمتها. وقد أظهرت المواجهات العسكرية المتكررة بين عسكر الأمويين وعسكر العباسيين في الشرق تفوّق الأعلام السود، وانكسار أعلام الأمويين، ولا أدل على ذلك من شهادة نصر بن سيار حين فر أمام جيش العباسيين ولجأ إلى خوار الرّيّ، اقتبسناها من رسالة له إلى عامل العراق ابن هبيرة يستنصره: «إن أهل خراسان قد كذبتهم حتى ما رجل منهم يصدق لي قولًا؛ فأمِّني بعشرة آلاف، قبل أن تمدني بمائة ألف، ثم لا تغني شيئًا»[65].

إن التفوق العصبي الذي تأتى للعباسيين بعد قرابة ثلاثة عقود من العمل الشاق، بعيدًا عن حاضرة الخلافة وأعين الأمويين، أدى إلى انهيار الدولة

(61) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 4، ص 306، و314.
(62) المصدر نفسه، ج 4، ص 308-309.
(63) المصدر نفسه، ج 4، ص 314-315.
(64) المصدر نفسه، ج 4، ص 323، والمسعودي، **مروج الذهب**، ج 3، ص 256-258.
(65) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 4، ص 332.

الأموية، وسـقوط عاصمتها في يد عسـكر العباسـيين وعصبيتهم، وذلك عام 132هـ.

***

أجبرت مجموعة من العوامل والحوادث التاريخية الدولة الإسلامية على الانتقال من شـرعية الأمّة إلى شـرعية العصبيـة[66]. وقد حاولنا في ما سـبق تفصيل الحديث عن سـياق هذا التحول وأحواله، إذ لم يكن انحطاطًا أخلاقيًا، ولا مؤامرة سياسـية حيكت بليل من طرف جهة معيّنـة أو بيت معيّن، بل كان مقتضـىً تاريخيًا، وأفضل الحلول لمعضلة الدولة الإسـلامية، بعد أعوام قليلة من نشـأتها؛ فالدولة الأموية في هذا السياق هي دولة إسلامية، لا ينقصها شيء من مقومات الإسلامية مقارنة بدولة الراشدين إلا ما اسـتحال تاريخيًا امتثاله، وفي مقدمة ذلك تمكين الأمّة من ممارسـة سيادتها، ممارسـة فعلية ومباشرة. ففكرة الدولة الإسـلامية فـي منتصف القـرن الأول كانت بين مسـارين: إمّا التشـبث بشـرعية الأمّة مع اسـتحالتها التاريخية، وبالتالي التحول إلى طوبى والانفصال عن التاريخ، مع ما قد يتسـبب فيه هذا المسار من أضرار ليس أقلها ذهاب الدِّين، و إمّا التكيف مـع الإكراه التاريخي، والقبول بالنقص. وقد اختار المسـلمون الخيار الثاني، والنزول على حكم التاريخ، وبالتالي فالدولة الأموية والدولة العباسية وغيرهما من الدول الإسلامية التي جاءت بعدهما هي تجسيد للمبادئ السياسية للإسلام في حدود المتاح تاريخيًا.

بناءً على ذلـك، إذا كانت «دولة الأمّة» كما أرسـى قواعدها الإسـلام، لا يضاهيها في قوة الشـرعية أيّ نموذج دولة آخـر، وكان العائق الوحيد الذي واجه تحققها التاريخي هو خلو التجربة الإنسـانية - فـي هذه الفترة من تاريخ البشرية - من آليات سياسـية تتيح للأمة «العظيمة» (عددًا ومجالًا) التعبير عن إرادتها وممارسـة سـيادتها، فإن دولة العصبية كان محكومًا عليها - حتميًا -

(66) إن الحديث عن الانتقال من شـرعية الأمّة إلى شرعية العصبية نقصد به الانتقال من شرعية الكل إلى شرعية البعض، ومن شوكة الكل إلى شـوكة البعض، ولا نقصد الانتقال من شرعية سياسية / سلمية (الأمّة)، إلى شرعية القوة (العصبية).

بالانهيار والزوال، كلما تقدم بها الزمن، فتلاشــى شــرعيتها، وتتأكّل عصبيتها بسبب حلولها وانحلالها في جسد الدولة[67]، وهو ما كان يتيح لعصبيات أخرى الظهور وتجديد الدولة.

ثانيًا: البيعة وسؤال الشرعية الأخلاقية للدولة

كان للتحول التاريخي الكبير الذي جرى مع انتقال الدولة الإســلامية من دولة الأمّة إلى دولة العصبية، تأثير بالغ في مبادئ وأصول الدولة الإسلامية كما قررها النص وتجربة الرســول (ﷺ) في المدينة. ومن أشد الأصول تأثرًا بهذا التحول أصل البيعة؛ فخلافًا لما عهدناه في دولة الراشدين من أعراف وأساليب تحكم منهجية انتقال السلطة من سابق إلى لاحق، برزت تقاليد دستورية جديدة، سادت قرونًا طويلة، وأثارت حول شــرعيتها جدلًا واسعًا بين فقهاء المسلمين وأعلامهم، وما زال بعض من هذا الجدل مستمرًا إلى يومنا هذا.

اتصفت البيعة في عصر الراشدين، واستنادًا إلى سنّة النبي، بمجموعة من الأوصاف، من أبرزها: **الحرية** كشــرط في التعاقد (المبايعــة) بين الأمّة (كبار الصحابة) والخليفة؛ **الشــورى الملزمة**، المســتندة إلى مبــدأ موافقة الأكثرية؛ **المشــارطة** بين الطرفيــن، وهي تتيح لكلٍّ مــن الأمّة والخليفة إلــزام بعضهما البعض بشــروط معيّنة؛ **العهد** من إمام ســابق، فيجوز للخليفة في حياته العهد بالخلافة من بعده لواحد أو أكثر، إذا رجحت لديه مصلحة الأمّة، على ألا يكون من رهطه، كما فعل أبو بكر مع عمر، وكما فعل عمر مع الســتة. غير أن تحقُّق هذه الأوصاف الأربعة بعد عصر الراشــدين اختلف، وأصابها التبدل بدرجات

---

(67) عبّر العلامة ابن خلدون عن هذه الحقيقة في أحد فصول **المقدمة** بعبارة «إذا استقرت الدولة وتمهدت قد تستغني عن العصبية، وتلجأ إلى عصائب من غير عصبيتها الأولى [....]»، غير أن الواقع في حالة الدولة الأموية، أن انحلال العصبية الشـامية وضعفها، لم يعوضا بعصبية أخرى أو قبيل آخر، وهو ما أدى إلى ذهاب الدولة، وأتاح الفرصة أمام العباســيين للظهور، انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، ص 164، ومحمد عابد الجابري، **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، ط 8 (بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 256-257.

متفاوتة بحلول عهد معاوية بن أبي سفيان، وسيزداد هذا الاختلاف رسوخًا مع خلفائه من بني أمية، وبني العباس من بعدهم.

إذا كان التبدل في بعض هذه الأوصاف أمرًا واضحًا تاريخيًا، ولا يحتاج إلى دليل، فإن مدى هذا التبدل وأسبابه وسياقه غير واضحة، وهو ما يدفعنا إلى التساؤل: هل فقدت البيعة في أثناء زمن الأمويين كل أوصافها الجوهرية، وعلى رأسها وصف الحرية، المؤسس لشرعية الدولة في الإسلام؟ ثم ما هي أسباب التحول الحاصل وحيثياته، مهما كان نوعه؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، لا بد من العودة إلى الأمثلة التاريخية التي دشنت هذا «التطور» في مفهوم البيعة على مستوى التاريخ الإسلامي، ونصادفها عادة في جُل النقاشات السياسية الإسلامية القديمة والمعاصرة. ومن أشهر هذه الأمثلة على الإطلاق، بيعة يزيد بن معاوية التي أشرت إلى تحوّل استراتيجي في مؤسسة الدولة الإسلامية، بحيث وضعت أساس نموذج بيعة العصبية، وشرعت التوريث السياسي في الاجتماع السياسي الإسلامي، ووضعت الكثير من أوصاف بيعة الراشدين كالشورى وغيرها في حرج[68].

1 - بيعة يزيد بن معاوية: بيعة العصبية المؤسِّسة

ولّى معاوية بن أبي سفيان ابنه يزيد عهد الخلافة في العقد السادس للهجرة، في تاريخ غير مضبوط، ويُحتمل أن يكون بين عامي 51هـ و56هـ، استنادًا إلى روايتي ابن سعد (ت 230هـ) وخليفة بن خياط (ت 240هـ)،

---

(68) إن دلالة ولاية عهد يزيد وخلافته أكبر من دلالة خلافة معاوية في هذا السياق؛ فالانتقال السياسي والفكري على مستوى شرعية الدولة في الإطار الإسلامي تم في خلافة يزيد إذ برز فيها الدور السياسي الحاسم للعصبية، وبرز فيها الشكل التاريخي الملموس لممارسة العصبية للسيادة نيابة عن الأمّة. كما أن مثال يزيد بن معاوية شكّل على مستوى الفكر والتاريخ منوالًا للدول المتعاقبة على الحكم في المجال الإسلامي، ومن ثم اشتغالنا على مثال يزيد بن معاوية يعكس إدراكًا عميقًا لخصوصياته، وأهميته الاستراتيجية في التاريخ والفكر السياسي الإسلامي، بينما خلافة معاوية، وعلى الرغم من اعتمادها على العصبية، شابها من تأثيرات عصر الراشدين بحكم تولّي معاوية ولاية الشام لعمر وعثمان، وطغيان حوادث الفتنة الكبرى، ومطالبة معاوية بدم عثمان... إلخ، لا يسمح لنا برصد التحول الاستراتيجي الذي مس مؤسسة الدولة في المجال الإسلامي في هذا الظرف بوضوح تام.

اللتين هما أصح الروايات عندنا، بالنظر إلى قربها مـن الحادث مقارنة بغيرها ومعقوليتها[69]. اسـتطاع الخليفة الأب ضمان بيعة سـائر الأمصار لابنه، وفي مقدمة هذه الأمصار الشـام والعراق ومكة والمدينة، مسـتعملًا من أجل ذلك وسـائل مختلفة، ومعتمدًا على ولاته وشـيعة الأمويين بهـذه الأمصار، أمثال الضحاك بن قيس والمغيرة بن شـعبة في العراق، وزياد بـن أبيه وابنه من بعده عبيد الله بن زياد، ومروان بن الحكم فـي المدينة... إلخ[70]. ولم يعترض على هذه الولاية سوى نفر قليل من أبناء الصحابة في المدينة، وعلى رأسهم: الحسين ابن علي وابن عمر وابن الزبيـر وعبد الرحمن بن أبي بكر الذين لم يترددوا في دعوة معاوية إلى اقتفاء أثر الرسول، وأثر الراشدين من بعده، محاولين دفعه عن العهد لابنه. وتكلف ابن الزبيـر ببيان هذا الموقف في مجلس معاوية، نيابة عن الجماعة، قائلًا: «نعم يا أميـر المؤمنين نخيِّرك من ثلاث خصال أيها ما أخذت فهو لك رغبة. قال: لله أبوك اعرضهن. قال: إن شـئت صنعت ما صنع رسول الله (ﷺ)، وإن شئت صنعت ما صنع أبو بكر فهو خير هذه الأمّة بعد رسول الله (ﷺ)، وإن شـئت صنعت ما صنع عمر فهو خير هذه الأمّة بعد أبي بكر. قال: لله أبوك وما صنعوا؟ قال: قبض رسول الله (ﷺ) فلم يعهد عهدًا، ولم يستخلف أحدًا؛ فارتضى المسـلمون أبا بكر، فإن شئت أن تدع هذا الأمر حتى يقضي الله فيه قضاءه فيختار المسلمون لأنفسهم؟ فقال: إنه ليس فيكم اليوم مثل أبي بكر، إن أبا بكـر كان رجل تقطع دونه الأعناق، وإني لسـت آمن عليكم الاختلاف. قال: صدقت، والله ما تحبنا أن تدعنا علـى هذه الأمّة. قال: فاصنع ما صنع أبو

---

(69) هناك اختلاف بين المؤرخين حول تاريخ تولية يزيد بن معاوية العهد، فخليفة بن خياط يجعله في عام 51هـ بينما الطبري وابن سعد يجعله عام 56هـ أمّا المسعودي في **مروج الذهب**، فقد جعل بيعة يزيد في عام 59هـ. والواضح مـن خلال هاتين الروايتين وغيرهما أن طـرح ولاية عهد يزيد على أنظار عامة الناس أو بعض الخاصة لم يكن في تاريخ واحد، بل كان في تواريخ مختلفة، وبحسـب السـياقات والأحوال. والمؤكد في هذا الباب أن ولاية عهد يزيد شـغلت معاوية قرابة عشـرة أعوام، حيث الأخبار الأولى عن نيـة الخليفة في تعيين ابنه خلفًا لـه، انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملـوك**، ج 3، ص 247، ومحمد بن سـعد، **الطبقات الكبرى**، تحقيق علي محمد عمر (القاهـرة: مكتبة الخانجي، 2001)، ج 6، ص 27؛ العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، ص 213، والمسعودي، **مروج الذهب**، ج 3، ص 36-38.

(70) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 3، ص 247-249؛ المسـعودي، **مروج الذهب**، ج 3، ص 36-38؛ ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 6، ص 27، والعصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، ص 213.

بكر. قال: لله أبوك! قال: وما صنع أبو بكر؟ قال: عمد إلى رجل من قاصية قريش ليس من بني أبيه ولا من رهطه الأدنين فاستخلفه، فإن شئت أن تنظر أي رجل من قريش شئت ليس من بني عبد شمس فترضى به؟، قال: لله أبوك! الثالثة ما هي؟ قال: تصنع ما صنع عمر. قال: وما صنع عمر؟ قال: جعل هذا الأمر شورى في ستة نفر من قريش، ليس فيهم أحد من ولده ولا من بني أبيه ولا من رهطه. قال: فهل عندك غير هذا؟ قال: لا. قال: فأنتم [يقصد ابن عمر والحسين وعبد الرحمن بن أبي بكر]؟، قالوا: ونحن أيضًا»[71].

غير أن مرافعة ابن الزبير القوية هذه لم تقنع معاوية، ولم تثنِه عن قراره وتصميمه على تولية ابنه الذي كان محسومًا قبل هذا المجلس، وهو ما دفعه إلى سلوك سبيل الإكراه والتهديد مع جماعة المعارضين، وعلى رأسهم أبناء كبار الصحابة، حتى أذعنوا لقراره، وسلّموا بالبيعة لخليفته. وقد نجح في ذلك، بحيث لم يستمر على معارضة خلافة يزيد بن معاوية من بين أبناء الصحابة سوى الحسين بن علي وابن الزبير، وتراجع كل من عبد الرحمن بن أبي بكر وابن عمر.

لكن الأسئلة التي بقيت مطروحة، بعد اطّلاعنا على التفصيلات كلها - تقريبًا - المتعلقة بحادث ولاية عهد يزيد بن معاوية، والتي لم تجبنا عنها روايات المؤرخين المختلفة: ما هي دوافع معاوية بن أبي سفيان التي دفعته إلى تعيين ابنه يزيد في هذا المنصب، خلافًا لسنّة الرسول وسنّة الراشدين من بعده؟ وما سر هذا الإصرار على التوريث؟ هل هي العاطفة والرغبة في حصر الحكم في البيت الأموي كما يردد البعض، أم أن الأمر أعقد من ذلك، وأن وراءه عوامل تاريخية موضوعية تضفي على القرار صفة المعقولية؟

بالعودة إلى الروايات المختلفة التي تناولت ولاية عهد يزيد، ثم خلافته، لا نجد إجابات عن هذه الأسئلة أو أخبارًا تشفي غليلنا. والمعلومات التي تذكرها المصادر التاريخية ضعيفة وغير ذات قيمة، والأسوأ من هذا تأثرها

---

(71) العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، ص 216.

بشـــكل واضح بالنزعات المذهبية[72]. لكن على الرغم من هذه العيوب، فإننا مجبَرون على التعامل معها ومناقشتها.

تنقسم الروايات حول هذه الواقعة إلى صنفين: صنف يرُد قرار معاوية إلى رغبة يزيد وطلبــه تولّي الخلافة بعد أبيه[73]، وصنف آخر يــرُد القرار إلى نزوة سياسية كسروية غير مبررة اعترت معاوية، وأن يزيدًا في هذا الموضوع مفعول به لا فاعل[74]. وفي كلتا الحالتين، فإن التفســير الذي ذهبت إليه هذه الروايات بصنفيها غير مقنع، ولا ينسجم مع خطورة الموقف، فقرار بهذا الحجم، وعلى هذه الدرجة من الحساســية بالنسبة إلى الدولة الإســلامية الفتية - في نظرنا - لم يكن قرارًا عاطفيًا أو مرتجلًا، بل كان قرارًا سياســيًا ذكيًا ومتبصرًا وبمنتهى الحكمة. وعلى الرغم من ضحالة النصــوص التاريخية، وخلوها من أدلة قوية وكافية، تعزز رأينا وتســعف في تلمّس آثار الحكمة في موقف الخليفة معاوية، فإن نتائج هذا الاختيار وآثاره السياسية الإيجابية في استقرار الدولة واستمرارها، تدل على وجاهته (أي الاختيار) وصوابه.

لم تكن مســألة ولاية العهد في عهد معاوية مســألة مؤهلات شــخصية وفضائل أخلاقية يتحلى بهــا يزيد دون غيره من الصحابــة وأبنائهم، بل كانت مســألة سياســية تتصل باســتقرار الدولة وضمان اســتمرارها، والخوف من تعريضهــا - ثانية - للفتنة والتنافس المفضي إلى التشــتت والانقســام؛ أي إن المســألة في العمق تتعلق بمصير النظام السياســي الهش. وقد أشــار معاوية إلى طرف من هــذه الحقيقة حين طالبه ابن الزبير ومن معــه من أبناء الصحابة بترك الأمر شــورى بين المســلمين، فردَّ عليهم، قائلًا: «إني لست آمن عليكم

---

(72) علــى الرغم من أهمية هذا الحــادث المفصلي في تاريخ الدولة الإســلامية، فإن المصادر التاريخية لم توله حقه من الاهتمام، وخبره يتأرجح بين الغموض والاختلاق الظاهر.

(73) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 3، ص 247-248؛ أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي (الجيزة: هجر للطباعة والنشر، 1998)، ج 11، ص 639.

(74) العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، ص 214؛ ابن ســعد، **الطبقات الكبرى**، ج 6، ص 27، والمسعودي، **مروج الذهب**، ج 3، ص 36-37.

الاختلاف»[75]؛ فمشــكلة معاوية - انطلاقًا من هذه الفلتة - ليست مع الشورى بحد ذاتها، وإنما مع الاختلاف (الفتنة) الذي يشك في قدرة الشورى على إنقاذ الأمّة منه؛ فإقدام الخليفة معاوية بن أبي ســفيان على تعيين ابنه يزيد وليًا للعهد لم يكن قرارًا شــخصيًا أو عائليًا، بل كان قرار العصبية الشامية، كما أن الغرض منه كان إنقاذ الدولة من ســقوط مجــدد. ويجد هذا القرار تفســيره في طبيعة الشــرعية في «دولة العصبية» التي تختلف كثيرًا عن الشرعية في «دولة الأمة». ويرجع الكثير من الخلل وســوء الفهم حول هذا الموضوع الذي طبع مقالات الفكر السياسي الإسلامي قديمًا وحديثًا إلى عدم مراعاة هذا الفرق في الشرعية.

انتقلت الدولة الإســلامية بشــكل نهائي مع تولّي معاوية بن أبي ســفيان الخلافة إلى «دولة العصبية». ومع هذا الانتقال أمســى أمر الخلافة من شــأن العصبيــة الحاكمة أولًا وأخيرًا، كما أمســى أمــر الأمّة تبعًا لاختيــار العصبية وقرارها. وقد أدرك معاوية بن أبي ســفيان جيدًا هــذه الحقيقة في وقت مبكر، فالذي يملك شــرعية الاعتراض - حقيقة - على ولاية عهد يزيد، وتعيين غيره في هذا المنصب، أو ترك الأمر شــورى بين المســلمين هو من في يده الحل والعقد، وتحديدًا العصبية الشــامية من خلال قادتها الكبار، أمّا غير هؤلاء من أهل العصبيات المغلوبة في الحجاز والعراق... إلخ، فليس لهم حق الاعتراض، وإذا فعلوا، عرّضوا أنفســهم للقمع والتنكيل، ولم يتردد معاوية في القيام بذلك مع بعض المعترضين من غير الشــاميين (حالة أبناء الصحابة بالمدينة). فتدبير الخليفة معاوية أمر ولاية العهد لم يكن شــكلًا واحدًا، ففي الوقت الذي اجتهد في كســب رضى عصبيته، والحصول على بيعتها بشــكل حر وشــوري، أكره العصبيات الأخرى على البيعة والقبول.

كان ظهور ولاية عهد يزيــد بن معاوية أول الأمر في الشــام، ودخل فيها الشــاميون قبل غيرهم، طواعية من دون إكراه، وذلك بموافقة كبارهم وقادتهم. وعلى الرغم من شــح أخبار استقبال أهل الشام لهذه البيعة، وما إذا كان معاوية هو صاحب الفكــرة أم أحد أفراد حاشــيته، فإن ما وصلنا يؤكــد الطابع الحر

---

(75) العصفري، تاريخ خليفة بن خياط، ص 216.

والشوري لهذه البيعة داخل عصبية الدولة. ومن القادة والأعلام الذين ساهموا بالـرأي والعمل في تولية يزيد عهـد الخلافة، ومهدوا لها السـبيل، ونابوا عن غيرهم من أهل الشـام، زياد بن أبيـه (زياد بن أبي سـفيان)[76]، وهو أول من استشـاره معاوية في هذا الموضوع[77]، والمغيرة بن شـعبة[78]، والضحاك بن قيس زعيم القيسية[79]، وثور بن معن بن يزيد[80]، وعبد الله بن عضاة[81]... إلخ؛ فقد شارك هؤلاء - وهم قادة عصبية الشام - بالرأي في تعيين يزيد وليًا للعهد، ولم يعترض أي منهم على ذلك، بل على العكس من ذلك، ساهموا بفعالية في حشد الدعم والتأييد لهذه البيعة[82].

لبيان هذه المسألة أكثر، نسلط الضوء باختصار على الدور الذي قام به كلٌّ من الضحاك بن قيس والمغيرة بن شـعبة من أجل بيعة يزيد؛ فقد كان الضحاك بن قيس ممن شهدوا صفين مع معاوية، ورئيس أهل دمشق، والقيسية على وجه التحديد، وعُرف بقربه من معاوية وتأثيره فيه، تولى له الكوفة ودمشق والشرطة. وكان أول ظهور له في حوادث تولّي يزيد عهـد الخلافة من بعد أبيه، يوم لقاء معاوية مع وجوه من أهل الأمصار والعراق، وفيهم الأحنف بن قيس عام 59هـ، حيث دافع عن ولاية عهد يزيد، وطالب الوفود بالعهـد إلى يزيد من بعد أبيه،

(76) ألحق نسبه بأبي سفيان، وأمسى أخًا لمعاوية، وقصته مشهورة، لا داعي للعودة إليها هنا.

(77) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 3، ص 247.

(78) المصدر نفسه، ج 3، ص 247.

(79) ابن سـعد، **الطبقات الكبرى**، ج 6، ص 543؛ أبو القاسـم علي بن الحسـن بن عساكر، **تاريخ دمشـق**، تحقيق محب الدين العمـروي (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشـر، 1995)، ج 24، ص 280-291، وابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 11، ص 495.

(80) ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، ج 11، ص 182-183.

(81) ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، ج 35، ص 132.

(82) إن ممّا يدل على أن أمر ولاية العهد والخلافة هو شـأن العصبية أولًا وأخيرًا، على الرغم من غلبة صورة معاوية على المشـهد، هو عجز الكثيـر من الخلفاء على الخروج عـن إرادة العصبية وقانونها. وفي هذا السـياق يُذكر موقف الخليفة عمر بن عبد العزيز الذي همَّ بجعل الخلافة في الأمّة، غير أن العصبية قاومت ذلك. كما أن مـروان بن الحكم همَّ بمبايعة الزبير لكن العصبية ردّته عن ذلك، ودفعته إلى إعلان نفسـه والدخول في حرب مع ابن الزبير، بقتاله الضحـاك بن قيس، والأمثلة كثيرة، انظر: ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 11، ص 668-669.

مدعومًا ببعض أجناد دمشق. وعلى الرغم من أن رواية المسعودي تقدم الرجل كدمية بين يدي معاوية يفعل بها ما يشاء، وتجعله مجرد منفّذ للدور الذي طُلِب منه، فإن سيرته ووجاهته تفضحان زيادات هذه الرواية، فهو أكبر من ذلك كثيرًا، إنه زعيم عصبية قوية ساهمت في تشـييد الدولة الأموية، وفي يدها استقرارها واستمرارها، وموقفه من العهد ليزيد لم يملِه عليه معاوية أو أحد أفراد حاشيته، بل كان اقتناعًا سياسيًا راسخًا لديه، ولدى القيسية عمومًا، ولا يُستبعد أن يكون الضحاك واحدًا ممن أشـاروا على معاوية بهذا التدبيـر، ويظهر هذا الاحتمال في الأدوار التي اضطلع بها الرجل وعصبيته في فترة انتقال السلطة من السلف إلى الخلف، فهو من سـهر على تأمين هذا الانتقال دون غيره من القادة، وقام بالخلافة إلى أن جاء يزيد الذي كان غائبًا عـن الحضرة، وهو ما يدل على قوة تأثير الضحاك بن قيس في مثل هذه القرارات/ الحوادث، ويرجح هذه الفرضية على غيرها رسالة الضحاك إلى قيس بن الهيثم، التي أورد ابن عساكر في تاريخه طرفًا منها، والمتعلقة بترتيبات الخلافة بعد وفاة يزيد، وممّا جاء فيها: «إن يزيد بن معاوية قد مات، وأنتم إخواننا وأشقاؤنا فلا تسبقونا حتى نختار لأنفسنا»[83]. وعلى الرغم من أن هذه الرسالة لا تتحدث عن ولاية عهد يزيد أو خلافته، فإنها تنبئ بالدور الذي كان يقوم به الضحاك وأمثاله في مثل هذه المحطات.

أمّا المغيرة بن شـعبة، فهو من صحابة رسول الله (ﷺ) المشهورين بالدهاء والذكاء، وأخباره في هذا الباب كثيرة، ويوضع من هذه الناحية إلى جانب معاوية ابن أبي سفيان. شـهد الحديبية وما بعدها من المشـاهد، وفقد إحدى عينيه في اليرموك. تولى لِعمر بن الخطاب ولاية الكوفة، وقصته مشهورة مع الشهود الأربعة الذين قذفـوه بالزنا. اعتزل الفتنة أيام حرب معاوية وعلـيّ، ولجأ إلى اليمن[84]، وكان من الذين أشـاروا على الخليفة عليّ بتجديد عهد ولاية معاوية في الشام، اتقاء الفتنة، فلم يعمل بمشورته، وأثبتت الحوادث صواب رأيه في ما بعد[85].

---

(83) ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، ج 24، ص 280، 281، 283، 284، 289، و291.

(84) المصدر نفسه، ج 60، ص 43.

(85) ابن سـعد، **الطبقـات الكبـرى**، ج 5، ص 173، وابن عسـاكر، **تاريخ دمشـق**، ج 60، ص 13-62.

دخل المغيرة في طاعة معاوية بعد مقتل عليّ عام 40هـ، وتولى له العراق، بعدما أزاح عنهـا عبد الله بن عمرو بن العاص[86]، ولا يُستبعد أن يكون ممن أشـاروا على الخليفة معاوية بتولية يزيد، فرواية الطبري تربط بين تجديد ولاية المغيرة على العراق، وتنصيب يزيد وليًا للعهد، لكن عيب رواية الطبري هو أنها تقدم المغيرة مجرد طالب للولاية، ولاهث وراءهـا، من دون حدود وضوابط أخلاقية، ولم يكن اقتراحه ولاية عهد يزيد سوى للظفر بولاية العراق مرة ثانية، غير أن سـيرة الرجل وصحبته وسنّه تجعلنا نشـك في هذه «الحبكة الروائية»، ونظن أن الواقـع كان خلاف هذا الوصف. وممّا يعزز شـكنا، ما جاء عند ابن عسـاكر في تاريخ دمشـق؛ فقد ربط عودة المغيرة إلى العراق برغبة معاوية في الحد من نفوذ عمرو بن العـاص، بعدما نبّهه المغيرة للأخطار المحدقة بالدولة إذا جمع لآل ابن العاص ولايتي العراق ومصر، ولم يربط الأمر قط بولاية عهد يزيد[87]. فإذا كانت إشارة المغيرة بن شعبة على معاوية وابنه يزيد بولاية العهد غير مسـتبعدة، ولا نستطيع التشـكيك فيها لأسـباب كثيرة، ليس أقلها التبصر والحنكة اللتين تميز بهما المغيرة، وأمر معاوية له بالعمل في بيعة يزيد بالعراق، فإن تقديم الخبر كأنه رشوة سياسية للحصول على ولاية الكوفة، كما جاء ذلك في رواية الشـعبي لدى الطبري، صعب التصديق[88]؛ فالمغيرة بن شعبة ساهم منذ وقت مبكر في التأسيس لشـرعية ولاية عهد يزيد، ومن ثم خلافته، انطلاقًا من مسـؤولياته السياسـية والأخلاقية التي اشـتهر بها، فلو كان طالب منصب بغضّ النظر عن وسائله، لانخرط في الفتنة، وعمل فيها بأعمال تقرّبه من الجاه والسـلطان، أكان مع هذا الطرف أم ذاك، لكنه ترك ذلـك كله ولجأ إلى اليمن بعيدًا عن المتحاربين، وما عاد إلى ممارسـة العمل السياسي إلا بعد أن تغلب معاوية وقُتل عليّ عام 40هـ.

صفوة القول: إن تنصيب يزيد بن معاوية بن أبي سفيان وليًا للعهد لم يكن أمرًا اعتباطيًا، أو عشـوائيًا، بل كان اختيارًا سياسيًا مسؤولًا، شاركت فيه جماعة

---

(86) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج 60، ص 45.

(87) ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، ج 60، ص 46-47.

(88) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 3، ص 247.

من القادة وأهل الرأي داخل العصبية الأموية. ولم يكن - قط - قرارًا أحاديًا ولا استبدادًا من معاوية؛ فأيسر السبل التي كانت متاحة أمام نخبة بني أمية وشيعتهم للحفاظ على الدولة وتأمينها، بعد الاضطرابات المزمنة التي عانتها مدة طويلة، هو اختيار خليفة مــن البيت الحاكم، يحظى بقبــول العصبية ولا تتفرق حوله، ولم يكن أمام هذه النخبة حلــول أخرى ممكنة وأكثر واقعية للخروج من مأزق الاســتخلاف، فإهمال هذا الأمر وتركه لما بعد وفاة الخليفة كان من شــأنهما إدخال الأمّة في طور جديد من الصراع والتناحر، وهو ما يأباه العقلاء.

من ناحية أخرى، ومن منظور العصبية، ســلمت ولاية عهد يزيد من كثير من العيــوب والمطاعن التي يظهرها منظور الأمّة؛ فقــد كانت بيعة حرة، قائمة على شورى القادة، ولم تكن استبدادًا محضًا كما تصورها الكثير من الكتابات، وهو ما جنّب انتقال ســلطة الخلافة مــن معاوية إلى ابنه يزيد عــام 60هـ آفة الخلاف، وحَفِظ للعصبية الشامية قوّتها وصلابتها لمواجهة كل رئيس أو خارج يطمح للفوز بالخلافة. وظهــر ذلك جليًا في قدرتها على قمع الشــيعة بزعامة الحسين بن علي، وقمع أهل المدينة الرافضين بيعة يزيد... إلخ، وأقصى ما نعثر عليه مــن أخبار الخلاف حول يزيد داخل العصبية الشــامية احتجاج مروان بن الحكم على معاويــة بعد أن انتهى إليه خبر تعيين يزيــد وليًا للعهد عام 59هـ، وكان عامله على المدينة، لكن معاوية اســتطاع - بما أوتــي من حنكة ودهاء سياســي - إقناع مروان بالعدول عن موقفه، والدخول فــي بيعة يزيد، على أن يكون له العهد بعده[89].

منذ خلافة معاوية بن أبي ســفيان وخلافة ابنه يزيد، وحتى مشارف العصر الحديث، ارتبطــت البيعة بعصبية الدولة؛ فرضاها وقبولها شــرط لازم لنفاذها واستمرار الدولة، ولم يكن هذا الأمر سهلًا ولا ميسرًا في الأحوال كافة، ويُحسم دومًا بالوسائل المدنية، ففي كثير من الحالات اختلفت العصبية، وتنافست بينها حول أحقية هذا المرشح أو ذاك بالخلافة، ويظهر ذلك في وقائع المبايعة لأكثر من خليفة، وحــوادث الخروج المتكرر عن الخليفة «الشــرعي»... إلخ. وكان

(89) المسعودي، مروج الذهب، ج 3، ص 38.

مثل هذا الخلاف إذا فشا يودي - عادة - بالدولة، ويسلمها للضياع، ولدينا في الدولة الأموية والدول التي جاءت بعدها أمثلة كثيرة.

إن التحول الاستراتيجي الذي عرفته الدولة الإسلامية على مستوى أصل البيعة، بعد انتقالها من «شرعية الأمة» إلى «شرعية العصبية» في بداية العصر الأموي، يمكن اختزاله في التعبير التالي: «استعصاب البيعة»، أي جعلها عصبية، ومعنى هذا أن الأوصاف التي كانت تمنح البيعة مدلولها الصحيح، وتُضفي عليها الشرعية الأخلاقية والسياسية من قبيل الحرية والشورى والمشارطة... إلخ، انحصر مجال تحققها وممارستها في العصبية، كبعض من كل (الأمّة)، وأمست مقتصرة عليها. وعُلِّل هذا الحصر في ممارسة السيادة السياسية بالرغبة في استمرار الدولة الإسلامية الكبرى، والخوف من الفتنة، وهذا ما لاحظناه بجلاء في خلافة معاوية مؤسس الدولة، واستخلاف يزيد من بعده[90].

لكن المثير للانتباه أن نفوذ العصبية وممارستها السيادة السياسية الحقيقية من خلال البيعة، كانا دائمًا مقتصرين على اللحظات التأسيسية؛ فكلما ابتعدت الدولة عن طور التأسيس أضعفت ممارستها السيادية، وفقدت البيعة الكثير من أوصافها، بحيث لا يعود الاستخلاف أو توريث الخلافة داخل الدولة مشروطًا بموقف العصبية ما دامت كلمتها مجتمعة، كما لا تعود لحظة تجديد حقيقي وفعلي لشرعية الدولة، وهو ما لاحظناه على امتداد العصر الأموي والعصر العباسي، بحيث كانت ولاية العهد والخلافة محسومًا فيها سلفًا، ومعروفًا صاحبها ابتداءً، الشيء الذي أدى إلى خواء البيعة وتلاشي مضمونها وأوصافها، وأضحت مع مرور الوقت اسمًا بلا مسمى، وطقسًا شكليًا لا معنى له.

إن هذه الظاهرة تلفتنا إلى أمر هو في غاية الأهمية ويتعلق بمفهوم البيعة

---

(90) إن ممّا يدل على تسليم الأمّة للعصبية الشامية بممارسة السيادة نيابة عنها، هو حالة الترقب التي كانت تدخلها الأمصار في انتظار ورود خطاب البيعة لأحد أفراد البيت الحاكم، وفي بعض الأحيان كان ينصب حكام هذه الأمصار أنفسهم أمراء حتى ورود البيعة، كما فعل عبد الله بن زياد في البصرة عام 64هـ، ومسلم بن زياد في خراسان بعد موت يزيد بن معاوية... إلخ، انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 3، ص 364، 378، و386.

العصبيــة؛ فبتأمل مجريات الحوادث وتقلبات تاريخ الدولة الإســلامية، يمكن التمييز بين مســتويين في ممارســات البيعة العصبية: بيعة العصبية المُؤَسِسَــة التي تتحقق فيها عادة شــروط البيعــة الحقيقية (الشــرعية) وأوصافها، والتي تُضفي الشــرعية السياســية والأخلاقية على الدولة، وبيعة العصبية الوارثة التي تكتفي بممارسة شــكلية للبيعة، بحيث تبدو مجرد طقس شكلي فاقد للمعنى، ويقتصر دورها على التذكير بالشرعية المؤسسة، وتوريثها، الشيء الذي يجعلها اســتحضارًا للماضي لا حضورًا، أو بعبارة معاصرة، لحظة اســتدعاء الشرعية التاريخية، وكأن لسان حالها يقول: شــرعية الآباء تكفي الأبناء، إلى أن يحصل في الواقع أمر يدعو إلى الانقلاب.

إن البيعة التامة المستوفية السياسية والأخلاقية هي بيعة العصبية المؤسسة التي تنبني عليها شــرعية الدولة، وتكون شــرطًا من شــروط التأسيس، وتعتبر بيعة يزيد بن معاوية مثالًا تاريخيًا صالحًــا لمعاينة هذا النوع من البيعة، أمّا بيعة العصبية الوارثة، التي تدبر عادة انتقال الخلافة من ســابق إلى لاحق، فليس لها من حقيقة البيعة إلا اللفظ، وهي - كما أســلفنا - استحضار لا حضور، وتُعتبر معظم البيعات التي شــهدتها الدولتان الأموية والعباسية بعد تأسيسهما من هذا النوع.

استنادًا إلى ما ســبق، يمكن إجمال التحولات التي مست أصل البيعة في الدولة الإسلامية التاريخية (دولة العصبية) في أمرين:

- **اســتعصاب البيعة**، وهو تحوّل البيعة من بيعة الأمّــة إلى بيعة العصبية، ومقتضاه قصر ممارسة السيادة السياسية على العصبية، بعدما كانت حقًا للأمّة.

- تلاشــي أوصاف الحرية والشــورى والمشــارطة...، التي تمنح البيعة مدلولها السياسي الصحيح في بيعة العصبية بعد مغادرتها طور التأسيس، وهو ما يجسده الانتقال من بيعة العصبية المؤسسة إلى بيعة العصبية الوارثة؛ فالإشكال الذي يطرح نفســه في هذا الســياق يمكن اختزاله في التســاؤلات الآتية: هل فقدت الدولة في المجال الإسلامي شرعيتها الأخلاقية، بسبب هذه التعديلات

التي لحقت أصل البيعة؟ كيف انعكست هذه التحولات على العقل السياسي الإسلامي؟ هل أنكرها، واعتبرها خروجًا عن الإسلام، أم تفهّمها وأضفى عليها الشرعية السياسية والأخلاقية؟

2- بيعة العصبية والشرعية الأخلاقية للدولة الإسلامية

قبل الخوض في الانعكاسات الفكرية لهذه التحولات السياسية التي شهدها الاجتماع السياسي الإسلامي ابتداءً من منتصف القرن الأول الهجري، لا بد من التذكير بأن الفرق الأساس بين بيعة الأمّة وبيعة العصبية هو أن الأولى كانت تنعقد بجماعة البلد الذي يسكنه المرشح للإمامة، ثم تدخل فيها بقية الأمصار طوعًا، كما حدث في استخلاف الراشدين (ما عدا عليّ)، بينما الثانية تنعقد بجماعة العصبية، وهي الأخرى تكون مقيمة في بلد المرشح للإمامة، وإلى جانبه، ثم تدخل فيها بقية الأمصار طوعًا أو كرهًا، فالذي يرفض البيعة التي اجتمعت عليها العصبية يكون مصيره عادةً التنكيل والقهر. ويرجع هذا التطور في طرق انعقاد بيعة الإمامة الكبرى إلى جملة من العوامل والتحولات، أشرنا إلى بعضها في السابق، ومن ثم، فربط البيعة بالعصبية، أكان من طرفنا في هذه الدراسة أم من طرف غيرنا، فيه إشارة من طرف خفي إلى معنى الإكراه الذي يشوبها مقارنة ببيعة الأمّة التي وإن كانت تعقدها جماعة محدودة (سكان الحضرة)، فإنها قائمة على رضا الأمّة ودخولها الطوعي فيها، فالسؤالان اللذان يطرحان نفسيهما في هذا المقام: كيف تعامل الفقهاء ومفكرو السياسة في الإسلام مع هذا التطور في مفهوم البيعة؟ هل قبلوا به وأضفوا الشرعية عليه، أم أنكروه ورفضوه وتمسكوا بالذي كان قبله؟

انقسم الفكر السياسي الإسلامي تجاه مسألة الإمامة وطرق انعقادها انقسامًا كبيرًا: الشيعة عمومًا وقلّة من أهل السنّة قالوا بالنص والتعيين، فالإمام هو من أشارت إليه النصوص، كعليّ والأئمة من بعده من آل البيت، أو أبي بكر... إلخ، ولم يتيحوا في هذا الباب مجالًا للاختيار والشورى، والخوارج قالوا بالاختيار مطلقًا، شرط أن يكون الإمام المختار على اعتقادهم، أمّا جمهور «أهل السنّة والجماعة»، فقالوا بالاختيار، غير أنهم شرطوا بعض الشروط، كأن يكون

الإمام قرشـيًا، وما إلى ذلك[91]. وقد فصّلت كتب الفقـه والكلام هذه المواقف والاختيارات تفصيلًا يتخطى الحد، فعلى المستزيد الرجوع إليها. وإذا كانت هذه الانقسامات المذهبية تعكس في الأساس انقسامات تاريخية ومواقف سياسية على الأرض، فإن أشد هذه المواقف والمذاهب ارتباطًا بالتاريخ هو موقف جماعة أهل السنّة القائل بالاختيار، فالدولة الأموية، والدولة العباسية من بعدها، ومعظم الدول الإسـلامية التي حكمت في أرجاء العالم الإسلامي المختلفة، كانت من الناحية السياسية سنِّية المذهب، وبناء على هذه الحقيقة رجعنا إلى التراث السياسي السنِّي باعتباره المرادف الفكري/ الموضوعي للدولة الإسلامية التاريخية (دولة العصبية) التي استغرقت الزمان والمجال في العالم الإسلامي.

لم يتأخر مفكرو السياسـة المنتسبون إلى «السـنّة والجماعة» عن مواكبة هذه التحولات الاسـتراتيجية التي شهدتها الجماعة الإسـلامية، ولا سيما ما تعلق بدخول عنصر الإكراه/ القهر في البيعة (بيعة العصبية)، وأصدروا في هذا الباب جملة من الأحكام والمواقف التي ترفع اللبس عن الممارسـة السياسية السنّية، وتمدّها بالشرعية. ومن أشهر الفقهاء والمفكرين الذين خاضوا في هذه المسـألة، وأدلوا فيها بالرأي، الأئمة أمثال الشـافعي وأحمد، وفقهاء السياسة كأبي الحسـن الماوردي وأبي يعلى الفراء والجويني، وابن خلدون وابن تيمية وابن جماعة... إلخ، فالخليفة الشـرعي لدى هؤلاء ليس من استجمع الشروط النظريـة، وحاز الفضل في نفسـه ووقع عليه اختيار «أهل الحـل والعقد»، بل الخليفة حقيقة هو من اسـتطاع الغلبة وامتلك السـلطان، وإن لم يكن مختارًا. وقد حكم بهذا كبار الفقهاء وأئمة السنّة، ومن ذلك قول ابن عمر أيام الحرة[92]، حين سـئل عن موقفه من طرفي المواجهة: «نحن مع مـن تغلب»[93]. وحكم

(91) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل** (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ص 26-28.

(92) وقعة الحرة هي الحرب التي كانت بين أهل المدينة وجيش يزيد بن معاوية عام 63هـ، بعد خروجهم عـن يزيد بن معاوية وطرد عامله على المدينة عثمان بن محمد بن أبي سـفيان، ودخولهم في طاعة ابن الزبير المتحصن في مكة، انظر: المسعودي، **مروج الذهب**، ج 3، ص 78-79.

(93) محمد بن إبراهيم بن جماعة، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد (قطر: منشورات رئاسة المحاكم الشرعية، 1985)، ص 56.

الشـــافعي (ت 204هـ) الحكم نفسه في المســـألة، وقال: «كل من غلب على الخلافة بالســـيف حتى يســـمّى خليفة، ويجمـــع الناس عليه فهـــو خليفة»[94]. والحكم عينه نجده لدى تلميذه الإمام أحمد (ت 241هـ) في رســـالة عبدوس بن مالك العطـــار، قال: «ومن غلبهم بالســـيف حتى صار خليفة وســـمي أميرَ المؤمنين، لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخـــر أن يبيت ولا يراه إمامًا عليه، برًا كان أو فاجرًا، فهو أمير المؤمنيـــن»[95]، «فدَفْعُ الصدقات إليه جائز، برًا كان أو فاجرًا»[96]. وقد بنـــى الماوردي (ت 450هـ) وأبو يعلى الفراء (ت 458هـ) وغيرهما علـــى هذه الأقوال في أحكامهم الســـلطانية، فأجـــاز كل منهما إمامة المتغلب، وإن كان المـــاوردي جعل هذا الجواز خاصًـــا بالعراقيين، وهو غير صحيح[97]. ومن أوضح الأحكام في هـــذا الباب حكم الجويني (ت 478هـ)، إذ أجاز إمامة المتغلب، وبيّن ذلك علـــى النحو التالي: «أن الرجل الفرد – وإن استغنى عن الاختيار والعقد – فلا بد أن يستظهر بالقوة والمنة، ويدعو الجماعة إلى بذل الطاعة، فإن فعل ذلك فهو الإمام على أهل الوفاق والأتباع، وعلى أهل الشقاق»[98]. وعلى النهج نفســـه سار الإمام ابن تيمية، وقال تبعًا لأئمة السلف: «من صار له قدرة وسلطان يفعل بهما مقصود الولاية، فهو من أولي الأمر الذين أمر الله بطاعتهم»[99].

---

(94) أبو بكر أحمد بن الحســـين البيهقي، **مناقب الشـــافعي**، تحقيق أحمد صقـــر (القاهرة: دار التراث، [1970-1971])، ص 448.

(95) محمد بن الحســـين أبو يعلى الفـــراء، **الأحكام الســـلطانية** (بيـــروت: دار الكتب العلمية، 2000)، ص 20.

(96) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **منهاج السنة في نقض الشيعة والقدرية**، تحقيق محمد رشاد سالم (الرياض: منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود، 1986)، ج 1، ص 529.

(97) وجِـــد من غير العراقيين مـــن أجازوا ولاية المتغلب وعلى رأســـهم ابن تيميـــة وأيضًا ابن خلدون، واشـــتهار العراقيين بهذا الموقف مفهوم بالنظر إلى إيلاف أهل العراق الثورة على الخلفاء منذ عهد عثمان، انظر: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص 9.

(98) أبو المعالي عبـــد الملك بن عبد الله إمام الحرمين الجويني، **الغياثي، غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم (الإسكندرية: دار الدعوة، 1979)، ص 224.

(99) ابن تيمية، **منهاج السنّة**، ج 1، ص 527.

لم يقتصر هــذا الحكم على الفقهــاء المتقدمين ممّن عاصــروا الدولتين الأموية والعباســية، بل تعدّاهم إلــى غيرهم من فقهاء الأحكام الســلطانية في مختلف الأعصــار. وأبرز هذه الأحكام لدى المتأخريــن، التي أجازت التغلب وأضفت عليه الشــرعية، حكم الإمام بدر الدين بن جماعــة (ت 733هـ) في كتابه **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، إذ جعل القهر والتغلب طريقًا ثالثًا في التولّي، إلى جانب طريقــي الاختيار والعهد، وقال: «وأمّــا الطريق الثالث الذي تنعقد به البيعــة القهرية، فهو قهر صاحب الشــوكة، فإذا خلا الوقت عن إمام فتصدى لها من هــو من أهلها، وقهر الناس بشــوكته وجنوده بغير بيعة أو اســتخلاف، انعقدت بيعته، ولزمت طاعته، لينتظم شــمل المسلمين وتجتمع كلمتهم، وإذا انعقدت الإمامة بالشــوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر فقهر الأول بشــوكته وجنوده، انعــزل الأول وصار الثانــي إمامًا، لما قدمنــاه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم»[100].

إن اعتراف فقهاء المسلمين بالتغلب أو القهر أو الإكراه في الظفر بالولاية أو الإمامة لم يكــن مظهرًا من مظاهــر الانحطاط الأخلاقــي، أدى بالتبع إلى انحطاط فكري وفقهــي، أو خوفًا من بطش وتنكيل المتغلبين المتســلطين من السلاطين وعملائهم، بل كان موقفًا عقلانيًا حكيمًا، يعكس وعيًا علميًا وسياسيًا بالطبيعة المعقدة التي أضحت عليها مســألة الســلطة في المجال الإســلامي. ويظهر هذا الوعي بجلاء في الكثير من النصوص والأعمال السياسية المنسوبة إلى أعلام الفكر والسياســة، وأبرزهــا تحليلات ابن خلــدون (ت 808هـ)، ونصوص ابن تيمية (ت 728هــ)، وغيرهما؛ ففي **المقدمة** ربط صاحب **كتاب العبر** بين العصبية كقوة مادية واجتماعيــة وتولّي الإمامة، ولم يجعل هذا الأمر خاصًا بالعصر الأموي والذي يليه، بل رجع به - أيضًا - إلى عصر الراشــدين، واستثمر في هذا السياق حديث الرسول (ﷺ) الذي نص على انحصار الإمامة في قريش[101]؛ فالتنصيص على القرشية كشرط لتولّي الإمامة، جاء، في نظر ابن

(100) ابن جماعة، **تحرير الأحكام**، ص 55.

(101) أثار هذا الحديث جدلًا واسعًا بين المحققين من المحدثين وغيرهم.

خلدون، بسبب عصبية قريش وقدرتها على قهر سواها من العصبيات الأخرى، ولا يرجع هذا التنصيص إلى فضل في النسب أو غيره، فقريش «كانوا عصبة مضر وأصلهم، أهل الغلب منهم [....]، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك، ويستكينون لغلبهم. فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم، وعدم انقيادهم [....] بخلاف ما إذا كان الأمر في قريش، لأنهم قادرون على سوق الناس بعصا الغلب إلى ما يراد منهم، فلا يخشى من أحد خلاف عليهم ولا فرقة»[102]، ومن ثم تكون العصبية داخلة تحت شرط الكفاية ومنها، نظرًا إلى كون الشارع لا يخص الأحكام بجيل أو عصر أو أمّة، وبناء عليه اشترط ابن خلدون في القائم بأمر الأمّة: «أن يكون من قوم أُولي عصبية قوية غالبة على من معها لعصرها»[103]؛ فمنهج ابن خلدون - إذًا - في بناء شرعية التغلب أو القهر، تقوم على الاستدلال على وجوده في الزمن المرجعي (عصر الراشدين)، باعتباره ضرورة قصوى للدِّين والدولة، وسعى إلى ربطه بعصبية قريش، والحاصل - في نظره - مع مرور الوقت، وبسبب فساد القرشية، هو انتقال قوة التغلب (العصبية) إلى أمم أخرى وعصبيات أخرى، وبالتالي إذا كان التغلب شرعيًا في «خير العصور»، ألا يكون شرعيًا في العصور التي تليه؟

أمّا ابن تيمية، فسلك طريقًا آخر في الاستدلال على شرعية التغلب؛ طريقًا يفضل التعامل مع الواقع كما هو على الخوض في المسائل النظرية، وبالتالي كان أكثر واقعية من كثير من الفقهاء لأنه اعتبر التغلب والقدرة على ممارسة السلطان شرطًا أساسًا للاعتراف بشرعية الإمام، منطلقًا من مثالي معاوية بن أبي سفيان والحسن بن علي، فأهل السنّة «لا يقولون إن الواحد من هؤلاء [يقصد الحسن ومعاوية] كان هو الذي يجب أن يولى دون سواه، ولا يقولون إنه تجب طاعته في كل ما يأمر به، بل أهل السنّة يخبرون بالواقع ويأمرون بالواجب، فيشهدون بما وقع، ويأمرون بما أمر الله به ورسوله، فيقولون: هؤلاء هم الذين تولوا، وكان لهم سلطان وقدرة يقدرون بها على مقاصد الولاية:

(102) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص 206.

(103) المصدر نفسه، ص 207.

من إقامة الحدود، وقسم الأموال، وتولية الولايات، وجهاز العدو، وإقامة الحج... إلخ»[104]، ومن ثم، تثبت الإمامة لدى أهل السنّة «بموافقة أهل الشوكة عليها، ولا يصير الرجل إمامًا حتى يوافقه أهل الشوكة عليها، الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة، فإن المقصود من الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان، فإذا بويع بيعة حصلت بها القدرة والسلطان صار إمامًا»[105].

***

صفوة القول، إن بيعة العصبية التي دشنها معاوية بن أبي سفيان وابنه يزيد، واقتفى أثرها من جاء بعدهما من الخلفاء والسلاطين في مختلف أرجاء الإسلام، لم يتناولها الفكر السياسي الإسلامي في طريقة انعقادها على صعيد العصبية وداخلها، وهو ما فوّت عليه إدراك شرعيتها، أي مدى تحققها من أوصاف الحرية والشورى، وفوّت عليه في الآن نفسه إدراك الفرق بين بيعة العصبية المؤسسة وبيعة العصبية الوارثة، واكتفى - فقط - بملاحظة علاقتها بالعصبيات المنافسة. وفي هذا السياق، أجاز سلوكها القهري، وشرع لها التغلب على غيرها، لما في ذلك من مصالح الدِّين والدنيا، وهذه علة واضحة في نصوص وتحليلات المتقدمين والمتأخرين الذين تطرقوا إلى هذه المسألة. ومن ثم، فالتغلب، كسلوك عصبية اتجاه أخرى، أمر مشروع لانتظام أمر الأمّة، وحفظ مصالحها، حال تعذّر التوافق المدني، وقد علّله ابن تيمية بعلّة الأمر الواقع، بينما علّله ابن خلدون بطبيعة الدولة كإطار للاجتماع فوق القبيلة والعصبية؛ فالذي يروم الحكم على شرعية البيعة في الدولة التاريخية (دولة العصبية) عليه أن يشقى بالبحث في طريقة انعقادها داخل العصبية المؤسسة، وألا يضيع طاقته في البحث عن سلوك التغلب في علاقة عصبية الدولة بمنافساتها.

هكذا، بقيت بيعة العصبية، وتحديدًا بيعة العصبية المؤسسة، خارج اهتمام الفكر السياسي الإسلامي، فلا نعثر في كتب التاريخ والفقه على

---

(104) ابن تيمية، منهاج السنّة، ج 1، ص 547.

(105) المصدر نفسه، ج 1، ص 527.

مذاكَرات مفصّلة تلقي الضوء على كيفية انعقاد بيعة العصبية، وكيف يتم الاختيار داخلها؟ وما هي مقومات هذا الاختيار؟ فمعظم الأخبار التي تتعلق بها، لا تذكر العصبية، إلا وهي قوية، ملتحمة، منتصرة، قاهرة لغيرها من العصبيات، أمّا كيف نشأت؟ وكيف سلمت للبيت الذي يرئسها؟ فلا نعلم عن هذا سوى النزر اليسير، ولعل مرجع ذلك إلى أن هذه البيعة تتم عادة في الظلام، بعيدًا عن أعين الوشاة، وفي طور الضعف. وحاولنا في ما سبق القيام بشيء من هذا في مسعى لتعريف بيعة العصبية الشامية ليزيد، وكيف انعقدت. ونتج من هذا الإهمال الذي طبع أعمال المتقدمين وسوء فهم المتأخرين صدور أحكام سلبية طاعنة في شرعية بيعة العصبية المؤسسة، وسالبة إياها الشرعية الأخلاقية، باعتبار ما يظهر عليها من نقص في الحرية والشورى لدى العاقدين، غير أن الواقع التاريخي خلاف ذلك؛ فمعظم بيعات العصبية التي أنشأت دولًا في المجال الإسلامي كانت بيعات حرة وشورية، ولا ينقصها شيء من الناحية المعيارية الإسلامية، أمّا بيعات العصبيات الوارثة، فهي في العادة مبنية على البيعة المؤسِّسة، وتكتفي بالعهد الذي لا خلاف حوله، ولم تكن بحاجة إلى تجديد البيعة على سبيل التأسيس إلا في اللحظات التي كان يطرأ فيها الفساد على العصبية أو البيت الحاكم.

ختامًا، إن الشكل الذي اتخذته البيعة في مستهل العصر الأموي وحتى مشارف العصر الحديث، من انحصار في العصبية، و«قهر للأمة» على الطاعة، وافتراق بين العصبية المؤسسة والعصبية الوارثة، لم يكن انحرافًا أخلاقيًا، أو ذكاء سياسيًا من أحد، بقدر ما كان تحولًا تاريخيًا عميقًا، ساهمت فيه جملة من العوامل الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية... إلخ، ولم تكن الأمّة إزاء هذه التحولات العميقة تملك أكثر ممّا فعلت، أي إعادة إنتاج الدولة الإسلامية وفق ما يقتضيه الواقع الجديد، فالنموذج الراشدي أمسى مع هذه التحولات غير قادر على الاستمرار، والأمّة فيها من خيرة الصحابة وكبار التابعين، وهو ما اضطر المتبقي من هؤلاء الخيرة، بعد مقتل عليّ، إلى العمل على تطوير نموذج دولة الراشدين، بما يضمن استمرار سيادة الإسلام السياسية في العصر الوسيط.

ثالثًا: العدل في دولة العصبية/ من العفوية إلى التقنين

صاحَب الانتقــال التاريخــي الكبير الــذي عرفته الدولة الإســلامية في منتصف القرن الأول الهجــري انتقالات كثيرة أخرى مســت مجالات حياتية مختلفة، لا تقل أهمية عن المجال السياســي. ومن المجالات التي ظهر عليها التبدل والتحول بشكل ملحوظ - في هذا السياق - مجال العدالة، ولا سيما في شقها المتعلق بشكل حضورها في الواقع التاريخي، ومنسوبها في الحياة العامة للمسلمين، فالصورة التي أمست عليها العدالة في دولة العصبية مختلفة في كثير من الجوانب عن صورتها في دولة الراشدين.

على الرغم من شــدة هــذا التحول الذي طــاول أصل العدالــة في دولة العصبيــة، وأهميته البالغة، فإنه حافظ - مع ذلــك - على صلته القوية بمصادر الإسلام الرئيســة، وفي مقدمتها الكتاب والســنّة، معززًا بذلك الشرعية الدينية لدولة العصبية، ومحافظًا عليهــا؛ إذ لا تخفى العلاقة اللزومية بين الانتســاب الدينــي للعدالة وشــرعية الدولة في الســياق الإســلامي، وبالتالي اســتمرار الدولة وتطورها، ولم يوجد من بين المتقدمين والمتأخرين، من أهل التوســط والاعتدال، من طعن في المرجعيات الشــرعية للعدالة، أو ســعى لنفيها. فكل الناس تقريبًا سلّموا باستمرار نفوذ الشــريعة على الناس، على الرغم من الفتن وتغير الأحوال.

رجعنا - في سياق تحليلنا لتطور العدالة في دولة العصبية - إلى مجموعة من نصوص الفكر السياسي الإسلامي التي جمعت بين الفقه والكلام، ونظّرت للدولة الإسلامية في هذا الطور. ويندرج معظم هذه النصوص في أبواب متفرقة من مؤلفات «الأحكام السلطانية»، الشــيء الذي لم يتوافر لنا في أثناء دراستنا تحقق الأصول (البيعة والعدل والمعروف) في عصر الراشدين، إذ كنا مضطرين إلى العودة إلى شوارد الأدلة، المتناثرة في نصوص العلم وفنونه المختلفة، وفي مقدمتها: التاريخ والطبقات والسِّــير والحديث... إلخ. أمّا في هذه الحالة، فإن ما وفرته لنا نصوص «الأحكام» يلبّي الكثير من حاجاتنا المعرفية، ويوفر علينا - أيضًا - جهد التنقيب عن الدلالة والعلّة في تفصيلات الأفعال والأعمال.

استطاع فقهاء «الأحكام السـلطانية» تلخيص التطورات التي عرفها أصل العدالة في دولة العصبية، أكان من الناحية المؤسساتية أم من الناحية المفاهيمية؛ فأبو يعلى الفراء والماوردي وابن خلدون وابن جماعة والقلقشـندي وغيرهم ممّن ألّفوا في الأحكام السـلطانية، قدموا لنا - في الأسـاس - خصائص دولة العصبية وفرائدها في عهودهم، بما في ذلك خصائص العدالة السياسـية، كما عكسوا الجهد التوفيقي المبذول من أجل المواءمة بين النص والتاريخ، أو بعبارة أخرى كان خطاب «الأحكام السلطانية» خطابًا موجَّهًا للواقع (لدولة العصبية)، ولم يكن قط خطابًا سلفيًا أو استشرافيًا، مفصولًا عن الواقع ومجريات الأمور.

العدل في دولة العصبية، وانطلاقًا من مرآة «الأحكام السلطانية»، يتحقق بتنفيذ الأحكام بين المتشـاجرين، وقطع الخصام بين المتنازعين، فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم. ويتحقق - أيضًا - بإقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك، وتُحفظ حقوق عباده من إتلاف واسـتهلاك[106]، وكذلك بجباية الفيء والصدقات من غير عسـف؛ وتقدير العطاء وما يستحق في بيت المال من غير سـرف ولا تقتير[107]. وزاد الجويني علـى هذه الأبواب القيام على المشرفين على الضياع بأسباب الصون والحفظ والإنقاذ، وذلك بالولاية على مـن لا ولي له من الأطفـال والمجانين في أنفسـهم وأموالهم، وسـد حاجات المحتاجين[108].

يمكن، انطلاقًا من هذا التحديد، تصنيـف وظائف الإمام العدلية في دولة العصبية إلى ثلاث وظائف رئيسة: الفصل في المنازعات وضمنه تطبيق الحدود الشـرعية؛ التدبير العادل للثروة جمعًا وتوزيعًا؛ العناية بالضعفاء والمحتاجين. وقد عرفت هذه الوظائف من الناحيـة التاريخية تطورات كثيرة، أكان من حيث

(106) اعتنى القضاة بتفصيل هذه المهمات القضائية وجعلوها عشر مهمات، أولها قطع التشاجر وعاشرها التسوية في الحكم بين القوي والضعيف، انظر: أبو الحسن علي بن محمد النباهي، **تاريخ قضاة الأندلس** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، ص 21.

(107) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص 18؛ أبو يعلى الفراء، **الأحكام السلطانية**، ص 27-28، وابن جماعة، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، ص 66-69.

(108) الجويني، **غياث الأمم**، ص 150.

مرجعياتها الفقهية أم من حيث تفريعاتها[109] أو تطبيقاتها العملية والمؤسساتية. كما عرفت -أيضًا - تباينًا شـــديدًا على مستوى الحصيلة من خليفة لآخر، ومن دولة لأخرى؛ فعلى سبيل المثال شـــهدت خطة الفصل في المنازعات وتطبيق الحدود (القضاء) تطورات نوعية مهمة خلال دولة العصبية، ارتبطت في أغلب الحالات باجتهاد بعض الحكام وتطور الصناعة الفقهية، و الشـــيء نفسه حدث مع الوظيفتين الأخريين.

يمكن، بناءً على هذه المقدمة، رصد التطور الذي عرفته العدالة في الدولة الإســـلامية التاريخية (دولة العصبية) عبر ثلاثة مســـتويات: النظام والشـــريعة والعدالة الاجتماعية، وســـنحاول في الصفحات التالية تسليط الضوء على هذه التطورات.

1 - نظام العدالة

يُعتبر النظام القضائي أبرز مظاهر نظام العدالة وأقواها في التجربة السياسية الإســـلامية، حيث لا تبقى خارجه ســـوى بعض المهمات القليلـــة، المرتبطة رأسًـــا بالإمام. وتميّز هذا النظام في عصر الراشـــدين بالبساطة والتواضع، أمن حيث عدد المشتغلين به أم من حيث مؤسســـاته وأعرافه، بحيث كانت الوظيفة القضائية في الأمصار مقصورة على أحد الأعيـــان المقلَّدِين من طرف الخليفة الذي يشـــاركه فيها أحيانًا، وتمارس بعفوية كبيرة، كما أسلفنا القول في الفصل الســـابق. أمّا في دولة العصبية، وبســـبب تطورات تاريخية واجتماعية وسياسية وقانونية عدة، شـــهدت المؤسســـة القضائية تقدمًا كبيرًا ونموًا ملحوظًا، وظهر ذلك - أساسًـــا - في توسعها المؤسســـاتي، ونظام اشـــتغالها، وانقسامها إلى مجموعة من الأعمـــال والوظائـــف القضائية الصغرى، مجســـدة بذلك تطورًا جدليًا، وتجاوبًا كبيرًا مع التاريخ وأحوال المجتمع.

---

(109) حاولت كتـــب القضاء تحديد المهمات القضائية وتفصيـــل مهمات القاضي، وبخصوص هـــذه الأخيرة، فقد جعلها النباهي، نقلًا عن عليّ بن يحيى، عشـــر مهمات، انظـــر: النباهي، **تاريخ قضاة الأندلس**، ص 20-21.

ألّفت طائفة من الكتّاب المسلمين، المتقدمين والمتأخرين، تآليف جيدة عن تاريخ القضاء في الإسلام من العصر النبوي إلى نهاية العصر الوسيط. ومن أجود هذه التآليف وأنفعها لنا في هذه الدراسة كتاب **أخبار القضاة** لوكيع (ت 306هـ) المشار إليه سابقًا، و**تاريخ قضاة الأندلس** لأبي الحسن النباهي (ت 793هـ)، و**النظم الإسلامية في المغرب في القرون الوسطى** لهوبكنز، و**نشأة الفقه الإسلامي وتطوره** للدكتور وائل حلاق[110]، و**تاريخ القضاء في الإسلام** لوهبة الزحيلي. ويُعتبر هذا الأخير من أكمل هذه الكتب وأوفاها بالغرض بالنسبة إلينا، نظرًا إلى استيعابه أعمال من تقدموه، وإضافته إليهم ما هو مفيد ويُعرب عن تطور نظام العدالة في دولة العصبية، بحكم تتبّعه الدقيق للمراحل التي مر بها نظام القضاء في الإسلام[111].

شهد النظام القضائي في الدولة الإسلامية التاريخية تطورات نوعية مهمة، في اتساق تام مع التطورات الاجتماعية والتاريخية التي عرفتها الجماعة الإسلامية، وتجسدت هذه التطورات في البداية في زيادة عدد القضاة، بسبب الحاجة الماسة إليهم، ثم إحداث ولاية الشرطة التي كان يرئسها في الأغلب قاض، يتولى استتباب الأمن وملاحقة المجرمين[112]، في حين بقي النظر في المظالم من اختصاص الخليفة، ومن نظره[113]. ولم يعرف العصر الأموي تطورات قضائية كبيرة مقارنة بالعصر الذي يليه، ففي العصر العباسي تضخم النظام القضائي، وأخذ شكله النهائي تقريبًا من الناحية المؤسساتية والفقهية،

---

(110) لفتنا وائل حلاق بمنهجه في تحليل القضايا والإشكاليات الفكرية والفقهية، وحاول تقريبها من التاريخ على الرغم من صعوبة هذا المنهج، وقلة مواده، وقد رجعنا إليه في أكثر من موضع في هذا الكتاب، انظر: وائل حلاق، **نشأة الفقه الإسلامي وتطوره**، ترجمة رياض الميلادي (بيروت: المدار الإسلامي، 2007)، ص 65-103.

(111) محمد مصطفى الزحيلي، **تاريخ القضاء في الإسلام** (بيروت دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، 1995).

(112) المصدر نفسه، ص 195، و198.

(113) لدينا أمثلة عدة لنظر المظالم في العصر الأموي، فعلى سبيل المثال لا الحصر أنصف معاوية أهل البصرة المشتكين إليه من ظلم واليها الذي قطع يد صاحبهم، انظر: الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 3، ص 245.

فمن جهة اتسع القضاء ليشمل النواحي والأقاليم، فأصبحت كل ناحية تقريبًا لها مرجعها القضائي(114)، ومن ناحية ثانية تعددت الاختصاصات القضائية وتنوعت، ومن أبرز هذه الاختصاصات والمهمات الجديدة: قضاء المظالم والحسبة وقضاء الجند أو العسكر وقاضي المدينة والسوق... إلخ(115).

لم يختلف القضاء في الغرب الإسلامي عن قضاء الشرق، وكل ما قلناه عن التطورات القضائية في العصر العباسي يصدق بشكل عام على النظام القضائي في المغرب والأندلس في العصر الوسيط، مع بعض الاختلافات الطفيفة التي هي في معظمها اصطلاحية، وقليل منها مؤسساتي(116). فـ «القضاء في الأندلس والمغرب يتفق مع القضاء في المشرق في معظم الأمور، بل إنه كان في بعض العهود التاريخية تابعًا للقضاء الإسلامي في دمشق الأموية، وبغداد العباسية، والقاهرة الفاطمية، ثم صار سلطة مستقلة تابعة لسيادة الدولة الإسلامية في قرطبة، وإشبيلية وغرناطة، وفاس، والقيروان، ومراكش غيرها»(117).

لم يقتصر تطور النظام القضائي في ظل دولة العصبية على الامتداد الأفقي الذي عكسه تعدد المهام القضائية وانتشارها، بل تجاوزها إلى مهمات ووظائف أخرى أكثر تعقيدًا، وتتجه من الأسفل نحو الأعلى (عمودية). ومن أبرز هذه الوظائف وظيفة قاضي القضاة الذي استحدثه الخليفة هارون الرشيد (ت 809هـ) عام 170هـ، لينوب عنه في تدبير شؤون القضاء، وتعيين قضاة

---

(114) الزحيلي، **تاريخ القضاء**، ص 228.

(115) المصدر نفسه، ص 224، 250، 158، و256.

(116) يقول أبو الأصبغ بن سهل (ت 486هـ): «للحكام الذين تجري على أيديهم الأحكام ستُّ خطط: أولها القضاء، وأجله قضاء قاضي الجماعة، والشرطة الوسطى، والشرطة الصغرى، وصاحب مظالم، وصاحب رد، وصاحب مدينة، وصاحب سوق»، انظر: النباهي، **تاريخ قضاة الأندلس**، ص 20.

(117) لمعاينة هذه التشابهات انظر: الزحيلي، **تاريخ القضاء**، ص 221، و ج. ف. هوبكنز، **النظم الإسلامية في المغرب في القرون الوسطى**، ترجمة أمين توفيق الطيبي، ط 2 (الدار البيضاء: منشورات المدارس، 1999)، ص 163-167.

الأمصار والأقاليم، ونظير هذا المنصب في الغرب الإســلامي قاضي الجماعة الذي اشتهرت به الأندلس[118].

أمّا من الناحية المؤسســاتية، فتبعًا لتعقد العمليات القضائية، ظهر ما يشبه المحاكم العصرية في بعض الأمصار في العصر العباســي، ولا سيما العواصم الكبرى كبغداد ودمشــق والكوفة والمدينة... إلخ، حيــث كان القاضي يجلس إلى الحكم في دار القضــاء، وإلى جانبه إدارة قضائيــة متكاملة، فيها الكاتب، والمنادي الذي ينــادي على الخصــوم، والحاجب والأعــوان الذين ينظمون مجلس القضاء ويحفظــون هيبته، وصاحب المســائل (المحقق)، والقسَّــام، والأمناء، وخازن ديوان الحكم (يحفظ الأوراق والســجلات)، والترجمان... إلخ، ووجد في الأندلس ما يشبه هذا[119].

صفوة القول: ليس القصد من هذه الفقــرة الإحاطة بتاريخ القضاء في دولة العصبية، وتقديمها للقــراء، فهذا ليس من مقاصد هذا الكتــاب وأغراضه، وقد أحسن هذا العمل وأتقنه الزحيلي، وإنما القصد الأساس هو اللفت إلى التجاوب الكبير للدولة الإســلامية مع تطور الأوضاع التاريخية، ومرونتها السياســية في التعامل مع المخاضات التاريخية المختلفة، وبمنطق جدلي واضح يعكس التفاعل الخصب بين التاريخ والإســلام، فلم يحُلْ نص ديني محــدد، أو فهم معيّن لهذا النص دون التطور المؤسســاتي للقضاء في الدولة الإسلامية التاريخية، واتساعه أفقيًا وعموديًا، خدمة لمبدأ العدالة الذي ألح عليه الإســلام، حيث كانت الكلمة العليا - دائمًا، وفي جميع المنعطفات التاريخية - للواقع وحاجاته.

2 - تطبيق الشريعة

تُعتبر الشريعة، نظرية وأحكامًا، من أبرز أوجه العدالة في النظام الإسلامي، وقد مرت بتطورات وتحولات عدة في ظل دولة العصبية، عكســت إشكالات

---

(118) الزحيلــي، **تاريخ القضــاء**، ص 242، و244؛ النباهي، **تاريخ قضــاة الأندلس**، ص 39، وهوبكنز، **النظم الإسلامية في المغرب**، ص 164-166.

(119) الزحيلي، **تاريخ القضاء**، ص 246-250.

وتعقيدات سؤال العدالة في المجتمع التاريخي الإسلامي، وأهم هذه التطورات على الإطلاق: انتقالها من طور العفوية والممارسة التلقائية إلى طور التقنين، حيث أصبحت الشريعة فقهًا (علمًا)[120] يشترط في صاحبه مجموعة من المؤهلات العلمية والأخلاقية، وأصبحت - أيضًا - ممارسة عقلانية مسؤولة، لا تستقيم من دون عُدَّة مفاهيمية ومنهجية.

كانت مجموعة من العوامل التاريخية المتنوعة وراء هذه النقلة التي تحققت على مستوى الشريعة، من أبرزها: اتساع المجتمع الإسلامي، ونموه الحضاري في ظل دولة العصبية، وتطور الممارسة القضائية وانتظامها في إطار الدولة... إلخ، فمع نهاية القرن الثاني الهجري تقريبًا، ما عاد ممكنًا الحفاظ على مستوى مقبول من العدالة في المجتمع في غياب الضبط والتقنين، وهو ما انتبه إليه الشافعي (ت 204هـ)[121]، وحاول تداركه من خلال مشروعه الفقهي الذي سيكون له تأثير كبير في الفقهاء من بعده، وفي مصير الشريعة عمومًا في دولة العصبية[122]. ومن أهم أعمال الشافعي الفقهية التي تدل على هذا التطور، كتاب الأم في الأحكام، وكتاب الرسالة في أصول الفقه. وقد حاول من خلالهما وضع أسس «الصناعة الفقهية» السليمة وقواعدها، دفعًا للفساد الذي يتهدد الشريعة، وصونًا لها من العبث.

من أهم مبادئ هذه النقلة المنهجية الحاصلة على مستوى العقل الفقهي في القرن الثاني الهجري، والتي جسّدها الشافعي - أساسًا - من خلال **الرسالة**، تأكيد أن كل نازلة «تنزل بأحد من أهل دين الله [....]، إلا وفي كتاب الله الدليل

(120) حلاق، **نشأة الفقه الإسلامي وتطوره**، ص 212-213.

(121) حاول وائل حلاق التقليل من أهمية الشافعي في المئة الثانية، إذ لم يكن وحده في هذا المضمار، والنقلة التي حصلت على مستوى الفقه في عصره ساهم فيها غيره من الفقهاء، انظر: حلاق، **نشأة الفقه الإسلامي وتطوره**، ص 169.

(122) إن هذا الحكم على مساهمة الشافعي الأصولية لا يتعارض مع ما قلناه سابقًا عنه؛ فأصول الشافعي بنت زمانها، وحلت بكفاءة عالية سؤال الشريعة في العصر الوسيط، لكنها في تقديرنا غير قادرة على حل مشكلاتها في كل زمان ومكان، ولهذا قلنا إن الإصرار على التفكير في قضايا العصر بمنطق أصول الشافعي سيؤدي بنا لا محالة إلى الخروج من العصر، والعجز أمام الإشكالات القانونية التي يطرحها الراهن على الإسلام والمسلمين.

على سـبيل الهدى فيها»[123]، وبالتالـي يكون الغرض من هـذه الآلة تمكين الحاكم من الحكم بما أنـزل الله حكمًا صحيحًا، وخصوصًا في القضايا التي لا نص فيها من كتاب أو سنّة، وذلك عن طريق الاجتهاد، فالشاغل الأساس الذي شغل الشـافعي ومن جاء بعده من جمهور الأصوليين، هو كيفية الحفاظ على وصف «حكم الله» في الأحكام المتعلقة بالنوازل الجديدة التي لا نص فيها.

تتحقـق العدالة - من منظور الشـافعي، ومن نحا نحوه - كلما اسـتطاع الفقيه أو الحاكـم، أن يحكم بما أنزل الله، أي أن يأتي بحكم نصي من كتاب أو سنّة، أو أن يربط حكمه بنص، من خلال إعمال القياس[124]، ولا سبيل لتحققها خارج هذا الإطار. وتعكس مدونات الفقه الشافعي وغيرها من كتب الأحكام، بدءًا من **كتاب الأم**، هذه القناعة، فالعدل كحقيقة اجتماعية وسياسـية هو ثمرة الشريعة الإلهية، ومحصولها، فحيثما كانت الشريعة فثم عدل الله.

إن تنظيم النظـر الفقهي، وتقنين عملية التشـريع والحكـم التي افتتحها الشافعي واستمرت بعده، انعكسا على طريقة سـوق الأحكام وتدوينها، حيث ظهرت أول مـرة في التاريخ الإسـلامي المدونـات الفقهية، التـي تضم بين دفتيها الأحكام الفقهية مع أدلتها، ومن بين هـذه المدونات التي حظيت بنفوذ واسـع بين المسـلمين **كتاب الأم** لدى الشـافعية، و**المدونة الكبرى** لسحنون لدى المالكية، و**المغني** لابن قدامة لدى الحنابلة، و**المبسـوط** للسرخسي لدى الحنفية... إلخ[125]. ولم يكتف الناس عامتهم وخاصتهم بهذه المدونات، ولم يقفوا عندها، بل سرعان ما دعتهم الحاجة إلى الزيادة عليها شرحًا وتفصيلًا، أو اسـتدراكًا وزيادة، بحيث كان كلما جاء فقيه في مذهب من المذاهب، زاد على سابقيه في أبواب مختلفة من الفقه؛ فعلى سـبيل المثال، ألّف إمام المالكية في

---

(123) محمد بن إدريس الشـافعي، **الرسـالة**، تحقيق أحمد محمد شـاكر (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج 1، ص 20.

(124) الشافعي، **الرسالة**، ج 3، ص 507-508.

(125) هذه فقط عيّنة مـن المدونات المشـهورة، ذكرناها للاسـتئناس، وإلا فكتب الفقه على المذاهب الأربعة كثيرة ومتنوعة.

عصره ابن أبي زيد القيرواني (ت 386هـ) كتاب **النـــوادر والزيادات** تعقيبًا زاد فيه كثيرًا من المسائل على مدونة سحنون (ت 240هـ)، والأمر نفسه حدث في المذاهب الأخرى. وقد شكّلت هذه المدونات المرجع الأساس في الأحكام، لولاة المهمات القضائية بحسب نســبهم المذهبي، قضاةً أكانوا أم حكام مظالم أم محتسبين... إلخ.

تميز هذا التحول على مستوى الشـــريعة (من العفوية إلى التقنين) بميزتين رئيستين:

أ - **الاســـتقلالية عن الدولة**: إن أئمة المذاهب وكبار الفقهاء الذين مارسوا وظيفة التشريع في المجتمع الإســـلامي لم يكونوا موظفين عموميين، بل كانوا مستقلين عن الدولة، ولا يتلقون الأوامر منها، ويتفاعلون مع المجتمع وقضاياه الفقهية بكل حرية، ومن دون تأثير مـــن أحد، على الرغم من توقف تطبيق جزء من أحكامهم علـــى الإمام والدولة. وترجـــع هذه الميزة إلـــى أن الطلب على التشريع في النظام الإســـلامي هو - أساسًا - طلب اجتماعي - ديني، لا طلب سياســـي، فالحاجة إلى حكم الله هي في المقام الأول حاجة دينية مستمرة لدى عموم المكلفين، وليست حاجة سياسية للدولة. ومن ثم كان القسط الأعظم من الشريعة استجابة لأسئلة المجتمع، وموكلًا بتطبيقها، ويقتصر دور الدولة في هذا السياق على التدخل في تطبيق ما يجوز لها التدخل فيه، وهي مواطن محدودة.

ب - **تبويب الشريعة**: قســـم الفقهاء وأئمة الأحكام الشريعة إلى مجموعة من الأبـــواب الفقهية، ومن أبرزهـــا: أبواب الصلاة والـــزكاة والصيام والزواج والطلاق والرضاعة والنفقة والبيوع والحضانة والشركة والإجارة والبيوع والهبة والرهن والأشـــربة والحدود والديات والدماء... إلـــخ[126]. وتكاد تكون هذه الأبواب نفسها في سائر المدونات، ولا تختلف سوى في صوغ بعض العناوين، وتقدم مفهومًا موضوعيًا وملموسًـــا للمجتمع الإسلامي في ظل دولة العصبية،

(126) انظر، على ســبيل المثال، **المدونة الكبرى** في الفقه المالكي، و**كتاب الأم** في فقه الشافعي: مالك بن أنس (الإمام)، **المدونة الكبرى** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، ومحمد بن إدريس الشافعي، **كتاب الأم**، تحقيق وتخريج رفعت فوزي عبد المطلب (المنصورة: دار الوفاء، 2001).

من حيث علاقاته ومكوناته وأنماط عيشه واقتصادياته وتحدياته... إلخ، ويتعلق تطبيق محتويـــات أغلب هذه الأبـــواب الفقهية بالمجتمع وأفـــراده، ولا تظهر الحاجة الملحة إلى الدولة أو بعض مؤسســـاتها إلا في أبـــواب وأحكام قليلة، وعلى رأسها: الحدود والجنايات والدماء وأشكال من الخصومات.

يجوز لنا القـــول، بناءً على هذه المقدمات، إن تطبيق الشـــريعة في الدولة الإسلامية التاريخية كان مســـؤولية المجتمع بالدرجة الأولى أكثر من مسؤولية الحاكـــم، وإن طرفها الذي يرجع إلى مؤسســـات الدولة - وتحديدًا مؤسســـة القضاء - محـــدود أبوابًا وأحكامًا. ومن أشـــهر أبواب الشـــريعة التي تحملت الدولة الإسلامية مســـؤولية تطبيقها، وكثر حولها الحديث في عصرنا الحالي، باب الحدود، من دون أن يكون لكثير من المتحدثين علم بالمنهج الذي سلكه المتقدمون في تطبيقها وتنزيلها، وسنحاول في ما يلي بيان هذا المنهج، انطلاقًا من المصادر الأصلية للفقه الإسلامي في دولة العصبية.

اعتنى الفقهاء المتقدمـــون بالحدود عناية خاصة، وأفردوا لها فصولًا كثيرة ومسائل عديدة. ونظرًا إلى طول هذه الفصول وتشابكها من جهة، وإلى الغرض المقصود من هذه الدراسة من جهة ثانية، فإننا سنقصر حديثنا وتحليلنا على أحد مكوناتها الرئيسة، وهو حد السرقة، متوخين في النهاية استنباط منهج المتقدمين في مقاربة الحدود وتطبيقها عمومًا.

ينطلق معظم الفقهاء في حديثهم عن حد السرقة وأحكامه من قوله تعالى: **﴿وَالسَّـــارِقُ وَالسَّـــارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَـــبَا نَكَالاً مِنْ اللَّهِ﴾**[127]، وعدد آخر غير قليل من الأحاديث والآثار المرويـــة عن النبي وصحابته، وبنوا على ذلك صرحًا فقهيًا يثير الإعجاب، من جهة تفريعاته ودقته[128]. وعكس ما يتصور الكثير من أبناء العصر، لم يتخذ فقهاء المسلمون من هذه الآيات والآثار

(127) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية 38.

(128) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، **المقدمات والممهدات**، تحقيق محمد حجي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988)، ج 3، ص 207-225.

ذريعة لتوسيع القطع والتشدد فيه، بل سعوا جهدهم للتقليل من حالاته وصعّبوا شــروطه. وممّا يبرز هذا المســعى، تضييقهم مسمّى الســرقة، حيث أخرجوا منها الكثير من أنواعهــا، كالخيانة والاختلاس... إلــخ، وحاولوا أيضًا التقليل مــن إثباتاتها (الإقرار والشــهادة) التي يقع معها القطع، ويــدل على ذلك قول عامتهم: «لا بأس بتلقين الســارق ليرجع عن إقــراره»[129]، وقول بعضهم: «إن الإمام مندوب إلى الاحتيال فــي درء الحد، وتلقين المقر الرجوع»[130]، وندب البعض الآخر الشهود إلى الامتناع عن الشــهادة في الحدود. يقول السرخسي في هذا المعنى: «ويستحب لشاهدي الســرقة أن لا يشهدا عليه بذلك، ليندرئ به الحد عندنا، لما جاء في الحديث ادرؤوا الحدود ما اســتطعتم [....]، ولأنه بالامتناع من أداء الشهادة يقصد إبقاء الستر عليه وأنه مندوب إليه»[131]. ويمكن الاستنتاج - انطلاقًا من هذا وغيره - أن الرأي العام الفقهي الذي عكسه تراث الأحكام الضخم كان يميل إلى الدرء أكثر من ميله إلى القطع[132]، وفي ما يلي المسار المنهجي الغالب الذي كانت تقطعه نازلة السرقة، بدءًا من النص، وإلى الحكم القضائي[133]:

- **النص**: ينطلق معظــم الفقهاء من قوله تعالى: **﴿وَالسَّــارِقُ وَالسَّــارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَــبَا نَكَالاً مِنْ اللَّــهِ﴾**، التي توجب القطع على كل

---

(129) عبد الله بن محمد بن قدامة، **المغني**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو (الرياض: منشورات دار عالم الكتب، [د. ت.])، ج 12، ص 379، و466، والسرخسي، **المبسوط**، ج 9، ص 141. وفي ما يتعلق بالمالكية، لم يســمع ابن القاسم عن مالك شيئًا يتعلق بتجويز رد إقرار المتهم، انظر: مالك بن أنس، **المدونة**، ج 4، ص 548.

(130) السرخسي، **المبسوط**، ج 9، ص 141.

(131) السرخسي، **المبسوط**، ج 9، ص 146. ولم يجوّز صاحب ابن القاسم كتمان الشهادة إذا رفع السارق إلى الإمام، انظر: مالك بن أنس، **المدونة**، ج 4، ص 531، و548.

(132) في إطار المقارنة بين أحكام فقهاء المذاهب الأربعة في حد السرقة، لاحظنا بعض التشدد عند فقهاء المالكية، وميلهم إلى تنفيذ الحد كان أكبر من غيرهم من فقهاء المذاهب الآخرين، وخصوصًا الحنفية والحنابلة.

(133) اعتمدنا في استخلاص هذا المســار المنهجي لنظر الفقهاء في حد السرقة على المصادر الفقهية التالية: الشافعي، **كتاب الأم**، ج 7، ص 319-431؛ سحنون، **المدونة الكبرى**، ج 4، ص 526-551؛ السرخسي، **المبسوط**، ج 9، ص 195، وابن قدامة، **المغني**، ج 12، ص 415-472.

من ثبت عليه فعل السـرقة، ويسـوقون في هذا المقام عددًا من نصوص السنّة الأخرى التي تعزز هذا الحكم.

- **الفقه**: في هذه المرحلة يقوم الفقيه بالحد والسبر والتقسيم، تمييزًا للسرقة من غيرها ممّا يشـبهها من أفعال كالخيانة والاختلاس والغصب والنهب وجحد الوديعة... إلخ. وفي هذا السياق التعريفي الحسـاس والدقيق، ينتهي الفقيه إلى التعريف الشـرعي للسرقة التي يسـتحق مقترفها القطع، وهي أخذ نصيب مقدّر من المال من محرز[134]، بحيث تكون شروطها ثلاثة: توافر النصاب، وأن يكون المسروق مالًا، وأن يكون المال لمحرز، وبين فقهاء المذاهب حول هذه الشروط وتفصيلاتها خلاف كبير، وافترقوا فيها بين موسّع ومضيّق.

- **الفاعل**: بعد توافر هذه الشـروط، والإحاطة بفقهياتها المختلفة، ينتقل الفقهاء إلى بحث الفاعل (السـارق)، والوصف المعتبـر فيه الموجب للقطع، وممّا اعتبر في السـارق ضرورة، أن يكون مكلَّفا، مسلمًا، عاقلًا، بالغًا، لا شبهة ملك له في المال المسروق. واختلفوا في شرط الإسلام، فمنهم من رأى تنفيذه على الذمي، ومنهم من رأى خلاف ذلك.

- **القضاء**: في المرحلة القضائية، أي نسـبة فعل السرقة إلى فاعل معيّن، يحتاج القاضي إلى أمرين أساسـين حتى ينفذ القطـع: **الأول** الإثبات؛ وذلك من خلال إقرار المتهم بالفعل المنسـوب إليه، وفيه شروط، أو شهادة شاهدي عدل، **والثاني** المطالبـة، وهي قيام صاحب المال بالدعوى ضد السـارق أمام الحاكم[135]. وبالنظر إلى واقـع الحال، ومدونات الأحـكام القضائية، وكتب النوازل، فإن القاضي عادة ما كان يفشـل في توفير أحد الشرطين، فبالنسبة إلى الإثبات، كانت تعوقه عادة التعقيدات التي اشـترطها الفقهـاء في صحته[136]،

(134) السرقة: أخذ المال على وجه الخفية والاستتار.

(135) هناك من الفقهاء من اكتفى بالإثبات من دون المطالبة بالقطع، بينما اعتبر آخرون ضرورة قيام صاحب المال أو وكيله بدعوى الحد حتى يصح القطع، ولكل منهما دليله.

(136) يقول ابن قدامة: إن «الشـرع اعتبر في شهادة الزنى شـروطًا لا يقع معها إقامة حدّ بينة»، وللإشارة يحيل الفقهاء على الشروط نفسها في أثناء حديثهم عن شاهدَي عدل بخصوص السرقة، انظر: ابن قدامة، **المغني**، ج 12، ص 472.

وأخلاقيات تنـدب الحكام إلى التعريـض للمتهمين بالإنـكار وعدم الإقرار، وتندب الشهود إلى الكتمان والسـتر(137). أمّا المطالبة، فكان يقف في وجهها قول النبي (ﷺ): «تعافوا الحدود بينكم، فما بلغني من حد وجب»(138). ويعزز هذه الإعاقات مسـارعة المتهم إلى إعـلان التوبة، للتخلص مـن الحد(139)، وبالتالـي كان ينتهي نظر الحاكم في مثل هذه النـوازل إلى أحكام دون القطع، كالحبس والتأديب والتعويض... إلخ.

إن جمهور الفقهاء على امتداد التاريخ الإسـلامي كان حريصًا على الدرء أكثر من حرصه على القطع، وقد آل هذا الميل - مع الوقت - إلى تعطيل شـبه كلي لهذا الحد، تعطيلًا اجتهاديًا، غير أن هـذا التطور لم يؤد إلى ضياع حقوق العباد، ونقض أحكام العدل، وتشـجيع السراق، أو الاسـتخفاف بحقوق الله، بل على العكس من ذلك، فعند اتصال الحـد بحق من حقوق الله، كان الفقهاء يحثون المذنبين على التوبة والتطهر التي لا تحصل بالعقوبة أو الحد(140)، وهذا

---

(137) قال العز بن عبد السـلام: «الزنا والشـرب والسـرقة، فالأولى بفاعلها سترها على نفسه [....]، ويكـره للمذنـب المجرم أن يكشـف عيوبه ويجهر بذنوبـه لقوله (ﷺ) 'كل أمتـي معافى إلا المجاهريـن، والمجاهر الذي يبيت يعصي ربه، ثم يصبح يقول: فعلت كذا وكذا، فيفضح نفسـه بعد أن سـتره الله'. وأمّا الشـهود على هذه الجرائم، فإن تعلقت بها حقوق للعباد لزمهم أن يشهدوا، وإن كانت زواجرها حقًا محضًا لله تعالـي. فإن كانت المصلحة في إقامة الشـهادة بها فليشـهدوا بها، وإن كانت المصلحة في السـتر عليه، فالأولى أن لا يشـهدوا بها»، انظر: العز بن عبد السـلام، **قواعد الأحكام في إصلاح الأنـام**، تحقيق نزيه كمال حمـاد وعثمان جمعة ضميرية (دمشـق: دار القلـم، 2000)، ج 1، ص 284، و285.

(138) أخرجه أبو داود (4376)، والنسائي.

(139) بشأن التوبة، انظر ما كتبناه في الهامش الموالي، وتأمّل قول الشافعي رحمه الله: «السارق مثله [المحارب] قياسًـا عليه، فيسـقط عنه القطع، ويؤخذ ويغرم ما سـرق، وإن فات ما سرق»، انظر: الشافعي، **كتاب الأم**، ج 7، ص 489.

(140) اختلف الفقهاء في مسألة الحدود كفارات، فهناك من فرّق بين التوبة والحد، وجوّز التوبة من دون الحد، بينما جمع البعض الآخر بينهما، فتوبة السارق وغيره من أصحاب الحدود طريقها الحد. وفي هذا السـياق فرّق بعض الفقهاء بين توبة المحاربين التي تقبل من دون حـد، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ﴾ [**القرآن الكريم**، «سـورة المائدة،» الآية 34]، وتوبة غيرهم من ذوي الحدود، كالسـراق وغيرهم، فلا توبة لهم من دون حد، فالشـافعي يقول: «ونحن نحب لمن أصاب الحد أن يستتر، وأن يتّقي الله عز وجل، ولا يعود إلى معصية الله، فإن الله عز وجل يقبل التوبة عن =

سر حماســة الفقهاء في رد المقرِّين، وندب الشهود إلى الستر، وممارسة أنواع من التحيُّل... إلخ. أمّا في حالة تعلق الحد بحقوق الآدمي، بســبب المطالبة أو غيرها، فإنه كان يُلجأ عادة إلى إرضاء الطرف المتضرر، واستيفاء حقوقه كاملة، على أن لا يرفع الأمر إلى الإمام، وذلك اعتبارًا لقول الرسول: «تعافوا الحدود بينكم، فما بلغني من حد وجب»، أو يحكم عليــه بعقوبات مختلفة، كالحبس والتأديب والضمان وغيرها من الأحكام، بســبب الشــبهة المختلفة المانعة من القطع، والمتعلقة بنقص شرعي في الإثبات (إقرارًا وبيّنة).

إن تطبيــق الحدود فــي الدولة الإســلامية التاريخية (دولــة العصبية) - وانطلاقًــا من مثال الســرقة - لم يكن تطبيقًا ســاذجًا، كما يتصــور الكثير من البسطاء، بل أحاطت به فقهيات كثيرة، واحتياطات أكبر، دفعتها شيئًا فشيئًا عن الواقع الإســلامي، حتى اختفت منه، ويدل على ذلك ندرة دعاوى الحدود في كتب النوازل الفقهية التــي حفظت لنا أحكام الســلف وأقضيتهم، وخصوصًا دعاوى التلصص والزنــا[141]. لكن فــي مقابل الاختفــاء التدريجي للحد في

= عباده»، بينما يرى ابن رشد ومعه جمهور المالكية «توبة السارق غير مقبولة منه بخلاف توبة المحارب»، لكن القرافي بعده في **الفــروق**، يقول: «التعزير يســقط بالتوبة [....] والحدود لا تســقط بالتوبة على الصحيح إلا الحرابة، لقوله تعالى ﴿**إلا الذين تابوا**... ﴾، مفســدة الكفر أعظم المفاسد، والحرابة أعظم مفسدة من الزنا، وهاتان المفسدتان العظيمتان تسقطان بالتوبة، والمؤثر في سقوط الأعلى أولى أن يؤثر في سقوط الأدنى، وهو سؤال قوي، يقوي قول من يقول بسقوط الحدود بالتوبة قياسًا على هذا المجمع عليه بطريق الأولــى»، غير أن القرافي حاول رد هذا الاعتراض، والجواب عن الســؤال، لكن جوابه في نظرنا غير مقنع، فالتوبة الصحيحة تعم ســائر الحدود من دون استثناء، انظر: الشافعي، **كتاب الأم**، ج 7، ص 350؛ القرطبي، **المقدمات**، ج 3، ص 225، وشــهاب الدين القرافي، **الفروق** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ج 4، ص 322-323.

(141) ســئل الشــعبي المالقي (ت 497هـ) عن المرأة تدعي على رجل أنــه أكرهها، وجاءت تدمي وكانت بكرًا، وأتت مستغيثة متعلقة به وهو ينكر، وهو معروف بالشر. فأجاب: أنها إذا أتت تدمي، أو ثيبًا لا تدمي، وقد بلغت فضيحة نفســها، فلا حد عليها في ما قذفته، ويدرأ عنها الحد بهذه الشــبهة، وتنجو بذلك من حد الزنــا إن ظهر بها حمل. وينظر في الرجل فإن كان ممن يشــار إليه بذلك نظر فيه. وإن كان ممن لا يشار إليه بذلك جلدت له حد القذف. وأما الرجل السوء فلا يحد بقولها، ولكن يؤدب أدبًا موجعًا، أكانت تدمي أو لا تدمي، انظر: القاضي أبو المطرف عبد الرحمن الشعبي، **الأحكام**، تحقيق الصادق الحلوي (بيروت: دار الغرب الإســلامي، 1992)، ص 346. وانظــر أيضًا أبواب الحدود في الكتب التالية: أبو القاســم أحمد بن محمد بن عمر التميمي (ابــن ورد) (ت 540هـ)، **الأجوبة**، تحقيق =

الدولة الإسلامية، ازدهرت أنواع أخرى من الأحكام والتشريعات التي تستوفي حقوق الآدمين، وتؤدب وتزجر المجرمين، مثل الحبس والتأديب والتضمين والتغريم... إلخ.

إن تاريخ الشريعة الذي قدمنا إطلالة مختصرة عليه في هذه النافذة، يُبرز الجهود الكبيرة التي بذلها العقل الفقهي/ القانوني الإسلامي من أجل تأطير حياة المسلمين، وإقرار عدالة موضوعية، مستوحاة من النص الشرعي، قرآنًا أكان أم سنّة. وقد نجح هذا العقل إلى حد بعيد في الرفع من منسوب العدالة في حياة المسلمين العامة، والتكيف مع خصائص حياة المسلمين الاجتماعية والثقافية في مواطنهم المختلفة. غير أن التطورات التاريخية الكثيفة التي شهدتها الجماعة الإسلامية في القرون الستة الأولى، والتطورات الداخلية التي شهدها هذا العقل، ستُظهر بعض الخلل في ميزان العدالة ومعاييرها في الإطار الإسلامي، وهو ما سيؤدي إلى مراجعة فلسفية عميقة لمفهوم الشريعة الإسلامية تمكّن العقل الفقهي الإسلامي من معيارية جديدة في ميادين العدالة المختلفة، الاجتماعية والسياسية. وقد تحمّل فقهاء المقاصد أعباء هذه المراجعة، وأسسوا لها قواعدها النظرية وآلياتها التطبيقية. ومن أشهر هؤلاء الفقهاء والنظّار الذين أعادوا تعريف الشريعة على أساس المقاصد: الآمدي (631هـ) والعز بن عبد السلام (660هـ)، والشاطبي (ت 790هـ)، وسنحاول في ما يلي إماطة اللثام عن المفهوم المقاصدي للشريعة، ومغزاه في هذا السياق.

انتقل مفهوم الشريعة مع هذا التطور الفلسفي والمنهجي الذي شهده الفكر الإسلامي، في أواخر القرن السادس وبداية القرن السابع الهجريين، من مستوى الأحكام بأنواعها ومراتبها المختلفة، إلى مستوى المقاصد الكامنة وراء الأحكام؛ فالشريعة في نظرهم «كلها نصائح، إما بدرء مفاسد، أو بجلب مصالح»[142].

= محمد بوخبزة وبدر العمراني (الرباط: منشورات الرابطة المحمدية لعلماء المغرب، 2009)، ص 104، و105؛ أبو عبد الله محمد بن القاضي عياض، **مذاهب الحكام في نوازل الأحكام**، تحقيق محمد بن شريفة (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990)، وأبو الوليد الباجي، **فصول الأحكام**، تحقيق الباتول بن علي (الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1990).

(142) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام**، ص 14.

حاول العز بن عبد السلام في كتاب **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام** بيان هذه النصائح وتفصيلها، وذلك: بـ«بيان مصالح الطاعات والمعاملات وسائر التصرفات، ليسعى العباد في كسبها، وبيان مقاصد المخالفات، ليسعى العباد في درئها»[143]، وهذا المعنى نفسه نجده عند الآمدي والشاطبي، مع اختلاف في اللفظ[144].

إن هذا التطور في تعريف الشريعة وربطها بمصالح العباد، مع الجيل الثاني من الفقهاء الذين اشتهروا بالمقاصد، سيفسح في المجال أمام العقل الفقهي الإسلامي للتجدد، وإعادة بناء الشريعة على المصالح. وقد ظهر هذا الأمر جليًا في منوعات الجهد الأصولية للآمدي والعز بن عبد السلام والشاطبي وغيرهم من الفقهاء. وعلى رأس هذا الجهد الذي مثّل ثورة في العقلانية الفقهية الإسلامية، العمل الكبير الذي قام به إمام الأندلس أبو إسحاق الشاطبي في كتابه **الموافقات**، حيث تمكن من وضع أسس المنهج الأصولي المقاصدي، وتطوير آلة الأحكام المصلحية، وأمسى الحكم استنادًا إلى المقاصد ممكنًا. ومنذ ذلك الوقت أصبحت المعرفة بمقاصد الشريعة شرطًا لازمًا في الاجتهاد لدى فئة واسعة من الفقهاء، ولا يصح من دونها، فدرجة الاجتهاد لا تحصل لأحد من الفقهاء، إلا من «اتصف بوصفين: أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها... إلخ»[145].

هذه التطورات المنهجية التي شهدها الفقه الإسلامي مع فقهاء المقاصد أثّرت - ولا شك - في الممارسة التشريعية، ومكّنت الفقهاء المسلمين من معيار نظري متقدم لتوسيع مفهوم العدالة في الواقع والمستقبل، بحيث لا

---

(143) العز بن عبد السلام، **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام**، ج 1، ص 14.

(144) يقول الآمدي: «المقصود من شرع الحكم إمّا جلب مصلحة، أو دفع مضرة، أو مجموع الأمرين بالنسبة إلى العبد». ويقول الشاطبي بالمعنى نفسه : «والمعتمد أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد»، انظر: علي بن محمد الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام** (الرياض: دار الصميعي، 2003)، ج 3، ص 339، وأبو إسحاق إبراهيم الشاطبي، **الموافقات**، ط 2 (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1975)، ج 2، ص 6.

(145) الشاطبي، **الموافقات**، ج 4، ص 105.

يتجسّـد المغزى الأسـاس لهذه التطورات في مراجعة أحكام الماضي وإعادة بنائها مصلحيًا، بقدر ما يتجسّد أساسًا في بناء أحكام للمستقبل. لكن الملاحَظ، على الرغم من أهمية هذا المسـتجد المنهجي والآفاق النظرية التي بسطها أمام الممارسـة الفقهية، أن توظيفه للمقاصد بقي في الواقع محدودًا وضيّقًا، ولعل السبب وراء ذلك هو الانغلاق التاريخي الذي انتهت إليه حياة المسلمين العامة خلال القرنين السادس والسابع الهجريين.

هذا التطبيق للشريعة في ظل دول العصبية استفاد من التقدم النظري الذي حدث على مستوى العلوم الفقهية خلال المئة الثانية من الهجرة، واستمر بعدها، حيث أمسى ممارسة عقلانية، تحكمها مجموعة من القواعد والضوابط، وتقوم عليها نخبة فقهية وقضائية كفؤة ومؤهلة، ومدركة تمامًا طبيعة عملها وحساسيته الدينية والاجتماعية. كما اسـتفاد - أيضًا - من تطور المؤسسة القضائية، وقد انعكست سـندات التطبيق الجديدة، النظرية منها أو المؤسساتية، على منسوب العدالة في حياة المسـلمين العامة، وهو المنسـوب الذي ارتفع وتحسن كثيرًا مقارنة بالعصر الذي قبله (دولة الراشدين).

وممّا يدل على تطور منسوب العدالة في المجتمع الإسلامي في ظل دولة العصبية، أمران: **أولهما** التضخم الواضح للشريعة وتوسعها، بحيث عمّت جميع مناحي حياة الجماعة الإسـلامية، وبلغت أدق تفصيلاتها وجزئياتها، وتجاوزت بذلك «شـريعة القرآن والسـنّة» كمًا ونوعًـا، وذلك بإعمـال القياس، وأصول الاجتهاد الأخرى. **وثانيهمـا** ارتباطها بأحكام إلهية ومقاييـس دينية مجردة عن أغراض الناس وأهوائهم وأنسابهم وأحسـابهم وعصبيتهم... إلخ، وارتباطها - في تطور لاحق - بالمصالح الإنسانية المشتركة بين سائر المِلل والأديان.

3 - العدالة الاجتماعية

تبلور مطلب العدالـة الاجتماعية - بوصفه وظيفة مـن وظائف الخلافة الإسـلامية بشـكل واضح وجلي - بعد مضي عصـر الراشـدين وقيام دولة العصبية؛ ففي زمان الخلفاء الراشـدين، كانت تصرفات الخلفاء «الاجتماعية»

مقصورة على جباية الفيء والصدقات من غير عسف، وتقدير العطاء وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير[146]، غير أن التطورات التي شهدتها الدولة الإسلامية في طور العصبية فرضت عليها مزيدًا من الاهتمام بالشأن الاجتماعي، وأعطت المسألةَ الاجتماعية مضمونًا سياسيًا واضحًا، بحيث أمست الوظيفة الاجتماعية من وظائف الخليفة السياسية الرئيسة، ولا تبرأ ذمته السياسية إلا بقيامه بالفروض التي تقتضيها[147]، وظهر ذلك في تصرفه في أموال الزكاة والصدقات والفيء وقسمتها على ذوي الحقوق، بمن فيهم المحتاجون[148].

عكست التنظيرات السياسية الإسلامية التي نظرت إلى دولة العصبية هذا التطور في مفهوم الدولة الإسلامية، وأضافت إلى مسؤوليات الخليفة مجموعة من المهمات التي تُبرز مسؤوليته الاجتماعية. ومن أبرز فقهاء الأحكام السلطانية الذين نظّروا لهذه المسؤولية، وعرّفوها بشكل وافٍ، مقارنة بغيرهم، أبو المعالي الجويني (ت 478هـ) الذي جعل من بين مهمات الإمام القيام على المشرفين على الضياع بأسباب الصون والحفظ والإنقاذ، وذلك بالولاية على من لا ولي له من الأطفال والمجانين في أنفسهم وأموالهم، وسد حاجات المحاويج... إلخ[149]، وقسم ذلك «إلى الولايات وإلى سد الحاجات،

(146) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص 18؛ أبو يعلى الفراء، **الأحكام السلطانية**، ص 27-28، وابن جماعة، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، ص 66-69.

(147) بقي السؤال السياسي الاجتماعي غائبًا في عصر الراشدين، فطبقة الفقراء والمساكين الذين قد لا تصلهم الزكاة أو لا تفي بحاجتهم لسبب من الأسباب، لا تتحمل الدولة مسؤولياتهم، أو حتى نكون دقيقين أكثر لا يوجد خطاب شرعي واضح ومحدد موجه إلى الحكام، يلزمهم برفع أذى الخصاصة عن هذه الفئة من المسلمين، غير أن هذا لا يعني خلو سيرة الخلفاء من بعض التصرفات المحدودة التي تظهر عطفهم وعنايتهم بهذه الفئة.

(148) يجدر بنا في هذا السياق التنبيه إلى أمر بالغ الأهمية، يتعلق بالصدقة: «كانت الصدقة ترفع أو قال تدفع إلى النبي أو من أمر به، وإلى أبي بكر، أو من أمر به، وإلى عمر أو من أمر به، وإلى عثمان، أو من أمر به، فلما قتل عثمان اختلفوا، فكان منهم من يدفعها إليهم، ومنهم من يقسمها»، انظر: أبو عبيد القاسم بن سلام، **كتاب الأموال**، تحقيق محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، 1989)، ص 675.

(149) الجويني، **غياث الأمم**، ص 150.

وإنقاذ ذوي الفاقات، فأمّا الولاية، فالسلطان ولي من لا ولي له من الأطفال والمجانين، وهي تنقسم إلى ولاية الإنكاح، وحفظ الأموال، واستيفاء الأموال.

أمّا سد الحاجات والخصاصات فمن أهم المهمات، ويتعلق بهذا ضرب من الكلام الكلي، وقد لا يكفي مجموعًا في الفقه، فأقول:

إذا بنينا على غالب الأمر في العادات وفرضنا انتفاء الزمان عن الحوائج والعاهات، وضروب الآفات، ووفق المُثرون المؤثرون لأداء الزكوات، انطبقت فضلات أموال الأغنياء على أقدار الحاجات، وإن قدرت آفة، وأزم، وقحط، وجدب، وعارضة غلاء في الأسعار، تزيد معه أقدار الزكوات على مبالغ الحاجات، فالوجه استحثاث الخلق بالموعظة الحسنة على أداء ما افترض الله عليهم في السنة، فإن اتفق مع بذل المجهود في ذلك فقراء محتاجون لم تف الزكوات بحاجاتهم، فحق على الإمام أن يجعل الاعتناء بهم من أهم أمر في باله، فالدنيا بحذافرها لا تعدل تضرر فقير من فقراء المسلمين في ضر، فإن انتهى نظر الإمام إليهم، رم ما استرم من أحوالهم، فإن لم يبلغهم نظر الإمام وجب على ذوي اليسار والاقتدار البدار إلى رفع الضرار عنهم، وإن ضاع فقير بين ظهراني موسرين حرجوا من عند آخرهم، وباؤوا بأعظم المآتم، وكان الله طليبهم وحسيبهم»[150].

انطلاقًا من تحليل الجويني، ينحصر الواجب الاجتماعي للإمام في أمرين اثنين: المسؤولية القانونية على من لا ولي له من أفراد المجتمع، وسد حاجات الفقراء والمعوزين الذين لا تفي موارد الزكاة بحاجاتهم، لأسباب متعلقة بضعف التحصيل، وتراجع الوازع الإيماني. وأشد هذين الأمرين ارتباطًا بالعدالة أمر سد الحاجات؛ فتحسين أوضاع الفقراء وإخراجهم من حكم الفقر إلى الكفاف والعفاف من أوضح مطالب العدالة الاجتماعية التي يطلب من الإمام تحقيقها وتحصيلها. ولم يكتف الجويني في هذا الباب بتحميل الإمام مسؤولية العدالة الاجتماعية فحسب، بل أرشده إلى مصادر تمويل تدخلاته

---

(150) الجويني، **غياث الأمم**، ص 172-173.

الاجتماعية، وخصوصًا تلـك المنصرفة إلى المحتاجيـن، قائلًا: «وإن لم تف الزكوات حاجات المحاويج، سـد الإمام حاجتهم بمـال المصالح»[151]. ولم يكـن الجويني وحده فـي هذا الباب، بل شـاركه هذا الهم غيـره من مفكري السياسة في الإسلام، غير أن فضله عليهم يتجلى في عنايته بحالة الاستثناء التي أمست أصلًا في العصور المتأخرة من دولة العصبية، وهي تفاقم عجز الزكوات والصدقات عن سد خلة الفقراء والمسـاكين، وفي هذا السياق نبّه الحاكم إلى شرعية استعمال أموال المصالح، وصرفها في رفع الضر عن الفقراء المسلمين.

إن حرص الفكر السياسي الإسلامي على التوازن الاجتماعي وتحقيق حد أدنى من العدالة الاجتماعية فـي طور دولة العصبية، واضح، ولا تخطئه العين، وتجلى أساسًـا في العدد الوفير من الأحكام والتشـريعات الفقهية التي اعتنت بمعانـي العدالة في الميادين الاجتماعية المختلفة، أكانت تلـك المبثوثة في أبواب الفقه، أم تلك المتضمنة في كتب الأموال والخراج والفيء[152]، وتجلى - أيضًا - في تكليفه الأئمة برعايـة الضعفاء وذوي الحاجات، حيث جُعِل هذا الجانب أحد مهماتهم الشرعية الرئيسة التي لا مناص منها.

لكن السـؤال الذي يطرح نفسـه إزاء هذا الحرص النظـري على العدالة الاجتماعية: هل عكسـت الممارسة السياسـية للحكام والخلفاء هذه الأهمية النظرية أم لا؟

للإجابة عن هذا السـؤال جوابًا علميًا مقنعًا، نحتاج إلى استقصاء تاريخي دقيق وعميق، نتتبّع من خلاله دروب الممارسـة السياسـية للخلفاء المسلمين عبر تاريخ دولة العصبية، وهذا أمر متعذر في هذه المناسـبة لأسباب كثيرة، من

---

(151) «المال العام، فهو مال المصالح، وهـو خُمس خُمس الفيء، وخُمس خُمس الغنيمة، وما يخلفه مسلم ليس له وارث خاص...، ويلتحق بالمرصد للمصالح، مال ضائع للمسلمين قد تحقق اليأس من معرفة مالكه»، انظر: الجويني، **غياث الأمم**، ص 180، و184.

(152) من أهم هذه الكتب: كتاب **الأموال** لحميد بـن زنجويه (ت 251هـ)؛ **كتاب الأموال** لأبي عبيد القاسـم بن سـلام (ت 223هـ)؛ **كتاب الأموال لأبي** جعفر أحمد بن نصر الداودي (ت 402هـ)؛ **كتاب الخـراج** ليحيى بن آدم القرشـي (ت 203هـ)؛ **كتاب الخـراج وصناعة الكتابـة** لقدامة بن جعفر (ت 337هـ).

أبرزها: ضيق الحيّز المخصص لهذه الدراسة، والغرض من ورائها، المتمثّل في ملاحظة تطور مفهوم العدالة، وتحوّله الجدلي في ظل دولة العصبية، من خلال أمثلة دالة.

يمكن القـول، انطلاقًا من هـذه الزاوية: إن الخلفاء المسـلمين في دولة العصبيـة بتجسـيداتها المختلفة قاموا بأعمـال كثيرة تصب في وعـاء العدالة الاجتماعية، وتسعى للرفع من منسـوبها، وذلك منذ خلافة الأمويين وإلى آخر «خليفة عصبي» في الدولة الإسـلامية[153]. ومن أهـم الأوضاع التاريخية التي تجلت خلالها هذه الأعمال، ووصفها المؤرخون بإسـهاب أحيانًا، المجاعات والأوبئة، حيث بـرزت المسـؤولية الاجتماعية للحكام بشـكل واضح، ولم يتهاونوا في نجدة عامة المسلمين، وبشكل خاص الفقراء والمحاويج منهم.

على الرغـم من ندرة الأخبـار والمعلومات عن التدخـلات الاجتماعية لخلفاء الدولتين الأموية والعباسـية وولاتهم[154]، فإن ما انتهى إلينا من تاريخ عدد من بلاد الإسـلام كالمغـرب والأندلس... إلـخ، يفي بالغـرض، ومنه نتقل هذه الأخبار؛ ففـي عام 303هـ، أيـام حكم الخليفة الأندلسـي الناصر (ت350هـ)، انقطعت عن الناس أسـباب العيش والرزق، واشـتدَّ الحال بهم، فـ «كثرت صدقات أمير المؤمنين [....] على المسـاكين [....] وصدقات أهل الحسـبة من رجاله»[155]. وفي المغرب، وتحديدًا في عهد أبي سـعيد المريني

(153) تذكر بعض المصادر التاريخية إشارات قليلة تُبرز التصرف الاجتماعي للخلفاء، ومن هذه الإشارات الدالة التي نعثر عليها عند ابن الأثير: أمر عمر بن عبد العزيز (ت 101هـ) قسمة فضل الخراج في أهل الحاجة؛ وعطاء الوليد بن عبد الملك (ت 96هـ) المجذومين، ومنعهم من سؤال الناس، وجعله لكل مقعد خادمًا، ولكل ضرير قائدًا، انظـر: عز الدين بن الأثير، **الكامل في التاريخ** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، ص 292، 327، و328.

(154) نعثر على أخبار بعض الأزمات الاجتماعية في مصادر تاريخ الأمويين والعباسيين، غير أن إجراءات الحكام الاجتماعية للتخفيف من حدة هذه الأزمات، مجهولة بشـكل عام، وأخبارها شحيحة جـدًا، انظر بعض هذه الأخبار عنـد الطبري وابن الأثير، انظـر: ابن الأثير، **الكامل فـي التاريخ**، ج 5، ص 464، 470، و488، والطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 5، ص 163.

(155) أبو عبد الله محمد بن عذارى المراكشـي، **البيان المغرب فـي أخبار الأندلس والمغرب**، تحقيق ج. س. كولان ول. بروفنسال، ط 2 (بيروت: دار الثقافة، 1980)، ج 2، ص 167-168.

(675-731هـ)[156]، أصاب البلاد قحط شديد، فصنع «أمير المسلمين [....] مع رعيته من الخير ما لا يقدر واحد على وصفه، فتح لهم أهراء الزرع وأخرجه للبيع، فبيع أربعة دراهم للمد، والناس يبيعونه بخمسة عشر درهمًا، وأمر بالصدقات، فلم يزل يفرقها بطول أيام الشدة، يمر بها الثقات على حارات المدينة فيعطونها أهل التستر والبيوتات، وذوي الفاقات والحاجات، كل على قدر حاله وضعفه، فكانوا يأخذونها من دينار ذهبًا إلى ربع دينار»[157]، والأمثلة من هذا القبيل كثيرة في تاريخ المغرب وغيره.

إن وظيفة العدالة الاجتماعية في الدولة الإسلامية منذ ظهورها التاريخي كانت هدفًا مشتركًا بين المجتمع والدولة، وبرز هذا الأمر أكثر في طور العصبية، فالمجتمع - من جهته - كان مطالبًا أخلاقيًا ودينيًا بسد خلة الفقراء والمعوزين، وأداء حق الله تعالى في الأموال، وهو الزكاة والصدقات، وتمكين الحكام منها، أو توزيعها مباشرة على مستحقيها، بينما كانت الدولة مطالبة، بالإضافة إلى توزيع ما بين يديها من أموال الصدقة، بجبر ضرر من تبقى من الفقراء الذين لم تف الزكاة بحاجاتهم، باستعمال أموال المصالح، ومن ثم كان أهم تطور شهدته مسألة العدالة في ظل دولة العصبية، هو الاعتراف بها كمهمة سياسية، يُسأل عنها الإمام أخلاقيًا وسياسيًا، وقد عبّر عنها «فقهاء الأحكام» بألفاظ مختلفة، غير أن أفصحهم بيانًا كان الجويني كما أسلفنا.

لكن الجدير بالملاحظة في هذا السياق أن المبادرة السياسية في إطار «الاختصاص الاجتماعي» بقيت محدودة، وغير كافية، على الرغم من ظهور هذا الاختصاص بشكل بارز، على مستوى فقه الأحكام السلطانية. وظهرت هذه المحدودية بجلاء في قلة الأمثلة التاريخية التي تنتصر للعدالة، ويرجع هذا الاضطراب في منسوب العدالة الاجتماعية على أرض الواقع إلى أمرين

(156) أبو سعيد المريني أحد سلاطين الدولة المرينية التي هي إحدى الدول الكبرى الست التي تعاقبت على الحكم في المغرب بعد انفصاله عن الخلافة الإسلامية في المشرق، وحكمت ابتداء من القرن السابع الهجري وحتى القرن العاشر تقريبًا.

(157) علي بن أبي زرع، **روض القرطاس**، ط 2 (الرباط: المطبعة الملكية، 1999)، ص 530.

أساسين: قوة الوازع الديني لدى المجتمع، بالصورة التي تحفزه على القيام بفرائضه الشرعية وعلى رأسها الزكاة، ووفاء الحكام أو الخلفاء بالتزاماتهم السياسية، وفي مطلعها القيام بالمهمة الاجتماعية. ومهما يكن الأمر، فإن تقويمًا موضوعيًا للمنسوب التاريخي للعدالة، في ظل دولة العصبية، يحتاج إلى دراسة معمقة، ودقيقة، تتبع كل تعبيراتها ومصادرها، وهذا ما لا نقدر عليه في هذه المناسبة، وحسبنا هنا التنبيه إلى تطور إطارها السياسي.

***

بشكل مجمل، ارتبطت العدالة في دولة العصبية - كما أسلفنا - بثلاثة عناصر بنيوية رئيسة: النظام أو الجهاز؛ الشريعة؛ العدالة الاجتماعية، وقد عرفت هذه العناصر الثلاثة تطورات جوهرية تزامنًا مع هذا الطور التاريخي من أطوار الدولة الإسلامية، ويمكن تلخيص أبرز هذه التطورات على النحو الآتي:

- **على مستوى جهاز العدالة**: شهد نظام العدالة خلال دولة العصبية نموًا كبيرًا على الصعيدين الأفقي والعمودي، وتطورت أشكال التقاضي، ومراسيمه، بصورة كبيرة، مقارنة بما كان سائدًا في عصر الراشدين، وذلك بصورة جدلية مع التاريخ، وحاجات الواقع.

- **على مستوى الشريعة**: انتقلت ممارسة الشريعة وتطبيقاتها من العفوية، ومنطق التجارب والسيَر، إلى التقنين والتنظيم، وهو ما عكسه ظهور المدونات الفقهية، التي ضبطت مفهوم الشريعة، وأعطته محتوى تاريخيًا ملموسًا. وكان يوكل تطبيق معظم هذه الشريعة إلى المجتمع، وليس إلى الدولة، غير أن أهم تطور شهدته الشريعة في ظل دولة العصبية، هو إعادة تعريفها على نحو جديد، وربطها بالمقاصد، والمصالح، بعدما كانت في السابق مرتبطة بالأحكام، ومتوقفة عندها، وهو ما مكنها من الانفتاح والاتصال بالأفق الإنساني.

- **على مستوى العدالة الاجتماعية**: شهدت مقاربة العدالة الاجتماعية تطورًا ملموسًا في ظل دولة العصبية، وظهر ذلك في التنظير للتكامل بين المجتمع والدولة من أجل العدالة، حيث أصبحت هذه الأخيرة مسؤولة عن

تحقيق العدالة الاجتماعية في المستويات والأحوال التي يعجز فيها المجتمع عن تحقيق ذلك، غير أن هذا التقدم النظري الحاصل، لم ينعكس على ممارستها السياسية التاريخية، وبقي البُعد الاجتماعي في عمل الخليفة والسلطان باهتًا، وغير ذي بال.

رابعًا: المعروف/ قصور في التاريخ أم في النظرية

احتل المعروف في دولة العصبية حيّزًا معتبرًا، مقارنة بحيّزه في دولة الراشدين، وظهر ذلك في جملة من خصائصه وأشكاله؛ ففي هذا الطور الجديد تميّز المعروف - نسبيًا - من غيره من المهمات والأعمال المسندة إلى الخليفة، وتحدد بجملة من الضوابط والمميزات التي لم تكن واضحة بما يكفي في عصر الراشدين، ولا سيما على المستوى المالي. وأول ما ظهر هذا التطور في مكانة المعروف ظهر في كتب «الأحكام السلطانية» التي أطرت دولة العصبية. فقد حاول بعض «فقهاء الأحكام»، كلٌّ بحسب طاقته وعلى شاكلته، إلزام الخليفة أو السلطان بشيء منه، وحفزوه أخلاقيًا على الرفع من كسبه في هذا الباب، وعبّروا عن هذا الغرض بألفاظ مختلفة. ومن أبرز هؤلاء الفقهاء، وأوضحهم تعبيرًا عن هذا الجانب من عمل الخليفة، بدر الدين بن جماعة (ت 733هـ) في كتابه **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**؛ فقد جعل الحق الثامن من حقوق الجماعة على الخليفة «عمارة القناطر وتسهيل سبل الخيرات»[158]، ويكاد يكون ابن جماعة الوحيد بين فقهاء الأحكام الذي أوجب على الإمام عمل المعروف بنص واضح، ويفسر هذا السبق بتأثر صاحب **تحرير الأحكام** بما كان يجري أمام عينيه في الشام ومصر خلال القرن السابع الهجري، حيث دأب ولاة هذه الأمصار قبل الخلفاء - ومنذ القِدم - على القيام بجملة من مصالح الناس ووجوه المعروف المختلفة.

لكن على الرغم من التحسن الظاهر في تناول أصل المعروف لدى «فقهاء الأحكام»، فإن اهتمامهم به على وجه العموم بقي محدودًا ومحتشمًا،

(158) ابن جماعة، **تحرير الأحكام**، ص 68.

ولم يخرج معظم «فقهاء الأحكام» عن النموذج («البراديغم») الذي وضعه الماوردي في المئة الخامسة، وردّدوا وراءه المهمات العشر التي تخلو من ذكر المعروف أو المصالح، من دون تفكير[159]. ولا يُستثنى من هذا الحكم سوى قلة من الفقهاء، وفي طليعتهم الجويني وابن جماعة. لكن هذه المحدودية الواضحة في باب المهمات في كتب «الأحكام السلطانية»، جرى تجاوزها في الأبواب الأخرى المتعلقة بمالية الدولة ووجوه الإنفاق العمومي، أكانت تلك المدمجة في كتب «الأحكام» أم ضمن كتب الخراج وفقه الأموال، حيث ظهر المعروف كأحد وجوه النفقات البارزة، وهو ما سنحاول بيانه في الفقرة التالية.

يتميّز المعروف من غيره من وجوه النفقات العمومية بالمصدر الذي يتمول به؛ فليس كل مال يقع بين يدي الإمام أو يتصرف فيه يجوز صرفه في وجوه المعروف. وقد ميّز الفقهاء مال المعروف من غيره بأوصاف وشروط كثيرة، وسمّوه مال المصالح. يتكون هذا المال من خُمس خُمس الفيء، وخُمس خُمس الغنيمة، والجزية، والخراج، وما صولح عليه الحربيون، وما يؤخذ من تجار الحرب، والذمة، وخُمس الركاز[160]، وبشكل عام هو «مال استحقه المسلمون مطلقًا من غير تخصيص لمستحق معيّن»[161]، خلافًا لمال الزكاة، وأربعة أخماس الفيء والغنيمة التي حدد النص الشرعي مستحقيها. ويعود حق التصرف في هذا المال وتعيين أبواب نفقته إلى الإمام، بحسب ما يراه ملائمًا، ولا يوجد في الفقه الإسلامي ما يلزمه بطرق التصرف فيه، ونفقته.

---

(159) مهمات الإمام العشر التي تواتر ذكرها عند مختلف الفقهاء، هي: حفظ الدين؛ تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين؛ حماية البيضة؛ إقامة الحدود؛ تحصين الثغور؛ جهاد من عاند الإسلام؛ جباية الفيء والصدقات؛ تقدير العطايا؛ استكفاء الأمناء؛ أن يباشر بنفسه الأمور، انظر: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص 18.

(160) يختلف الفقهاء في ما بينهم اختلافًا بيّنًا في شأن مال المصالح؛ فهناك على سبيل المثال من يدخل الخراج ضمنه، وهناك من لا يدخله، وقد ذكرت كتب الفقه تفصيلات هذا الخلاف، لكن مهما يكن حجم الخلاف، فإن مصادر مال المصالح لا تخرج عن المصادر المذكورة في المتن، انظر: الجويني، **غياث الأمم**، ص 180، وشهاب الدين القرافي، **الذخيرة**، تحقيق محمد بوخبزة (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994)، ج 3، ص 432.

(161) ابن جماعة، **تحرير الأحكام**، ص 149.

تنـــاول من اعتنى بفقه الأمـــوال هذا النوع من المـــال المرصود للمصالح (المعروف)، ووصفوا طرق تصرف الحكام فيه، واستنادًا إليهم يمكن اكتشاف طبيعة الإنفاق على المعروفات لدى حكام الدولة الإسلامية في طور العصبية، واكتشاف حجمه أيضًا، ووجوهه؛ ففي المصادر المالية الأولى التي كتبها بعض المتقدمين، أكانت تلك المتعلقة بالأموال عمومًـــا أم بجانب منها (كالخراج)، اختُزِلت المصالح في مجموعة من المطالب السياســـية الحيوية التي تكشـــف عنها خريطة النفقـــات العمومية. ومن أبرز هـــذه المطالب/ المصالح: مصلحة الدولة المتمثّلة في قيامها واستمرارها من خلال توفير نفقات التسيير والأعمال المختلفة (أجور القضاة، والعمال على المصالح... إلخ)؛ المصلحة العسكرية والمتمثّلة في توفير الكراع والســـلاح، وسد الثغور، وتشييد الحصون، وشحنها بالعدة والعدد؛ والمصلحة الاجتماعية، المتمثّلة في سد حاجات البلاد المنكوبة بالقحط أو الجفاف[162].

لعل أبرز إشـــارة لدى المتقدمين يمكن تأويلها علـــى أنها إرهاص واضح لوعي سياسي مبكر بالمعروف[163]، تلك التي جاءت في **كتاب الخراج وصناعة الكتابـــة** لقدامة بن جعفر (ت 328هـ)؛ ففي أثناء تفصيلـــه ديوان النفقات، ذكر مجلسًا لم يعرض له من سبقه، وهو «مجلس البناء والمرمة»، الذي يُعنَى بمتابعة أوراش البناء والترميم، والنفقة عليها، وعلى مســـتلزماتها وحاجاتها، ونفترض أن جزءًا من هذه البنايات تخص المصالح العامة للمســـلمين. وقد علّق قدامة على هذا المجلس من مجالـــس الديوان، بعبارة دالة، تفيد ضعف اهتمام الأئمة

---

(162) أبو يوســـف، **كتاب الخـــراج**، ص 186-187، وأبـــو الوليد محمد بن أحمد بن رشـــد القرطبي، **البيان والتحصيل**، تحقيق محمد حجي، ط 2 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988)، ج 18، ص 318.

(163) نلفت القـــارئ إلى ملاحظة مهمة تخص اهتمام المتقدمين النظـــري بالمعروف، فإذا كان فقهاء الأحكام الســـلطانية لم يُلزموا الخلفاء بالنفقة على المعروف، بشكل واضح وجلي، وأبرز محاولة في هذا الباب تلك التي قام بها ابن جماعة في القرن الســـابع الهجري، فإن أئمة المذاهب وكبار الفقهاء - خلافًا لذلك - لم يترددوا في بيان وجه نفقة مـــال الفيء والخراج، بما في ذلك النفقة على المصالح، وأكبر دليل شاهد على هذا ابن حبيب في **الواضحة** (القرن الثاني وبداية الثالث الهجريين)، كما سنبيّن في ما سيأتي.

المتقدمين بالمصالح، قال: «فإن لهذه النفقات مجلسًا يصغر ويكبر، على حساب آراء الخلفاء في الإغراق في البناء، والاكتفاء بيسيره»[164]، والظاهر من خلال الآثار التي بلغتنا عن الإنشاءات والبناءات والحصون في القرون الأولى من الدولة الإسلامية، أن مجلس البناء والمرمة كان صغيرًا في أغلب الأحوال.

إن النفقة على المعروف في دولة العصبية، وانطلاقًا من هذه القراءة في تطور مرجعيته، سيتسع حيّزها بالتدرج، وببطء، وستتخذ مع تقدم القرون، وصفًا عامًّا، وشكلًا شبه ثابت، يصدق على جميع الأشكال «الدولتية» التي وجِدت في إطار دولة العصبية. ومن أدق من عبّروا عن هذا النوع من النفقة ابن حبيب (ت 238هـ)، وعنه نقل القرافي (ت 684هـ) في الذخيرة. يقول ابن حبيب: «الذي مضى عليه أئمة العدل: البداية بسد مخاوف المسلمين بإصلاح الحصون وآلة الحرب، فإن فضل فلقضاتهم، وعمالهم، ومن ينتفع به المسلمون ممّن يبني المساجد والقناطر وما يحتاج إليه، ثم الفقراء، فإن فضل ورأى الإمام تفرقته على الأغنياء فعل، أو يحبسه لعوارض الأيام، وفك الأسارى، وقضاء دين، أو معونة في عقل جراح، أو تزويج عازب، أو إعانة حاج، وإرزاق من يلي مصالح المسلمين، والتفرقة بقدر الحاجة، فإن الأرزاق وضعت في العالم لسد الخلات، دون المنوبات»[165].

يمكن انطلاقًا من هذا البيان وغيره، إجمال بعض وجوه المعروف الرئيسة التي اعتنى بها الحكام المسلمون بأقدار مختلفة، في الآتي: بناء المنشآت العمومية وتشييدها لخدمة مصلحة عامة، كالمساجد والقناطر وما في حكمها، وسد حاجة المحاويج وتزويج العزاب، ودفع نفقة من يلي مصالح المسلمين عامة.

استنادًا إلى هذه الخلفية المرجعية (الفقهية)، وبناءً على ما توافر من موارد وأموال مصالح، قام الأئمة والخلفاء بأعمال وإنجازات متفاوتة القيمة والأهمية،

(164) أبو الفرج قدامة بن جعفر، **الخراج وصناعة الكتابة**، تحقيق محمد حسين الزبيدي، سلسلة كتب التراث؛ 110 (بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، [1981])، ص 33-34.

(165) القرافي، **الذخيرة**، ج 3، ص 432.

وظهرت الإرهاصات الأولى لهذا الاهتمام في العصر الأموي، وتعززت في العصور التي تلته؛ فعلى سبيل المثال قام الوليد بن عبد الملك (ت 96هـ) بتوسعة المسجد النبوي، واستعمل الفسيفساء في تزيين بنائه[166]، وأمر - أيضًا - بحفر الآبار في المدينة، وأمر عماله على البلدان بإصلاح الطرقات وحفر الآبار عليها، ومنع المجذومين من الخروج على الناس، وأجرى لهم الأرزاق... إلخ[167]. كما قام الخليفة عمر بن عبد العزيز (ت 101هـ) بأعمال أخرى لا تقل أهمية عما جاء به الوليد، ومن ذلك أمره ببناء خانات لاستضافة عابري السبيل، وأمره قسمة فضل الخراج على أهل الحاجة[168].

غير أن العناية بالمعروف في الدولة الإسلامية كانت أوضح في القرون المتأخرة، فعلى سبيل المثال في المغرب الأقصى، قام الخلفاء الموحدون بأعمال وإنجازات عدة[169]، من ذلك تشييد المدارس وبناء المستشفيات، وأشهرها مستشفى مراكش الذي وصفه عبد الواحد المراكشي في المعجب، وتشييد القناطر، كالقنطرة بين مدينتي سلا والرباط، وقنطرة الوادي الكبير في إشبيلية بالأندلس، وصناعة السفن الحربية والتجارية... إلخ[170].

جاء بعد الموحدين المرينيون[171]، فلم ينقصوا عمّا جاء بهم سلفهم في هذا الباب، فزاد عدد المدارس في عهدهم، التابعة منها للدولة مباشرة أو الخاضعة لإشرافها، وخصوصًا في العاصمة فاس، وشيدوا المساجد

(166) الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج 3، ص 676-677.

(167) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج 4، ص 533.

(168) المصدر نفسه، ج 4، ص 327-328.

(169) أُسست الدولة الموحدية على أنقاض الدولة المرابطية، ومؤسسها هو محمد بن تومرت الذي ادعى المهدوية، وامتد حكم هذه الدولة من عام 524هـ إلى عام 668هـ.

(170) انظر، على سبيل المثال، ما ذكره العلّامة محمد المنوني: **العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين** (المغرب: مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1977).

(171) الدولة المرينية من نسب زناتة، وهي إحدى القبائل الأمازيغية الكبرى في المغرب الأقصى، أُسست عام 616هـ وقضت نهائيًا على الحكم الموحدي عام 668هـ وانهارت حوالى عام 869هـ.

والقصبات، وغيرها من مصالح المسلمين[172]. وقد عثرنا على نص ثمين لمؤرخ الدولة المرينية ابن أبي زرع في كتاب **الذخيرة السنية**، يربط فيه بين بعض الإنشاءات ومصدر النفقة عليها، فقد جاء فيه: «لما تم سور المدينة السعيدة فاس، الجديد بالبناء، أمر (أمير المسلمين يعقوب) ببناء الجامع الكبير بها للخطبة، فبني على يد أبي عبد الله بن عبد الكريم الحدودي، وأبي علي بن الأزرق والي مكناس، والنفقة فيه من مال معصرة مكناسة [....]، وفي يوم السبت السابع عشر لشهر ربيع الأول من سنة تسع وسبعين وستمئة، علقت الثريا الكبرى بالجامع المذكور، وزنها تسعة قناطير وخمسة عشر رطلًا. وعدد كؤوسها مئة كأس وسبعة وثمانون كأسًا، وكان الصانع لها المعلم الحجازي، والإنفاق فيها من جزية اليهود لعنهم الله [....] وولى الفقيه أبا أمية الدلائي قضاء مدينة فاس، وأمره ببناء المدرسة لطلبة العلم، فبناها بإزاء عين قرقف من جهة قبلة جامع القرويين [....] وأسكنها بالطلبة والمقرئين، وأجرى عليهم المرتبات من جزية اليهود لعنهم الله»[173].

مهما يكن حجم أمثلة المعروف التي قدمناها، ودلالتها السياسية، فإنها لا ترقى إلى تغيير الحكم الشائع بين المؤرخين وغيرهم، ذلك أن حجم الإنفاق على المعروف في التجربة التاريخية الإسلامية بقي ضعيفًا ومحدودًا، وذلك لأسباب عدة، بعضها مرتبط بالأولويات السياسية التي فرضها الإسلام على الدولة العربية (الفتح والشريعة)، والبعض الآخر مرتبط بالتكوين السياسي التاريخي للجماعة الإسلامية (الأمن)، غير أن أهم هذه الأسباب التي غفل عنها الكثيرون، ولعله في تأثيره فاق الأسباب السالفة، هو ضعف الموارد، فالأموال التي كان متاحًا للدولة التصرف فيها، ونفقتها على المعروف عبر تاريخ دولة العصبية، وفي جميع تمظهراتها شرقًا وغربًا، كانت ضعيفة وهزيلة.

---

(172) محمد المنوني، **ورقات عن حضارة المرينيين**، ط 3 (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، 2000)، ص 50-51، ورشيد العفاقي، **المدرسة المرينية بطنجة** (طنجة: ألطو بريس للطباعة والنشر، 2008).

(173) علي بن أبي زرع، **الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية** (الرباط: دار المنصور، 1972)، ص 162.

إن موارد نفقات المعروف كانت تأتي في أغلب الحالات من خُمس الفيء والغنيمــة، والخراج والجزية، وما صولح عليه الحربيــون، وما يؤخذ من تجار الحرب، والذمة، وخُمس الركاز. ومن خلال أصناف هذه الموارد وأجناســها، يبدو أن أغلبها مرتبط بالنشاط الحربي والعسكري، ومن ثم عرفت هذه الموارد نقصًا حادًا، وتراجعًا كبيرًا، بعد موجة الفتوحات الكبيرة التي حملت الإســلام إلى الأندلس وأقاصي آسيا. وعقب تراجع النشاط الحربي للدولة الإسلامية في أواخر العصر العباســي، وبعده، بحيث فقد بيت مال المسلمين موردًا مهمًا من موارده، وهو الفيء والغنيمة، ولم يتبق له سوى أموال الخراج والجزية على أهل الذمة من اليهود والنصارى القاطنين بين المســلمين، وبعض الضرائب المرتبة على النشاط التجاري مع الحربيين، وذمة المسلمين وهي قليلة، فالسؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق: هل كان يســتطيع أئمة المسلمين في دولة العصبية إنجاز أكثر ممّا أنجزوا، بالنظر إلى ما كان بين أيديهم؟

لم تكن موارد الخــراج والجزية في أغلب حالات دولــة العصبية تكفِي ســد حاجات الدولة الرئيســة، من نفقات الجيش والعمال والقضاة، ومن في حكمهم، وتمويل مشــاريعها المصلحيــة[174]، وهو ما كان يدفــع الحكام إلى اللجوء إلى فرض ضرائب ومغارم جديدة على الناس، تلك التي عُرفت تاريخيًا بالمكوس، وذلك للقيام ببعض النفقــات الضرورية أو مواجهة بعض الطوارئ والحوادث... إلخ[175]. وقد أثارت هذه المغارم غير الشــرعية نقاشًــا وخلافا فقهيًا مزمنًا، لم ينحسم على الرغم من كفاءة المتدخلين فيه[176].

---

(174) تراجع خراج مصر بشكل لافت منذ الخلافة الأموية، وانتقل من 12 مليون دينار في عهد سليمان بن عبد الملك إلى حوالى 4 ملايين دينار في عهد صلاح الدين الأيوبي في أواخر القرن السادس هجري، انظر: حســن إبراهيم حسن، **تاريخ الإســلام السياســي والديني والثقافي والاجتماعي**، ط 13 (بيروت: دار الجيل؛ القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1991)، ج 4، ص 341.

(175) المنوني، **ورقات عن حضارة المرينين**، ص 121-123.

(176) من هذه النقاشات والســؤالات الفقهية التي تعلقت بشرعية ضريبة المكوس ما أشار إليه المنوني من المكاتبة التي كانت بين الســلطان المريني عبد العزيز الأول وخطيب جامع القرويين محمد بن إبراهيم النفزي الشــهير بابن عبــاد، والنقاش الذي قام بــه الجويني في **غياث الأمــم**... إلخ، انظر: المنوني، **ورقات عن حضارة المرينيين**، ص 122، والجويني، **غياث الأمم**، ص 190 وما بعدها.

إن التوســع في النفقة على المعروفــات من طرف الأئمــة والحكام في إطار دولة العصبية، حالت دونه مجموعة من الأســباب، مــن أبرزها: ضعف أهم مواردهــا وهو الخراج الــذي يرجع إلــى ضعف الإنتاجيــة الاقتصادية؛ هيمنة الهواجس العســكرية التي كانت تســتنزف مالية الدولــة؛ طبيعة الدولة العصبية... إلخ. ومهما يكن الأمــر، فإننا في هذه المناســبة لا نتوخى إصدار حكــم موضوعي - علمي على حصيلــة دولة العصبية من المعــروف وما إلى ذلك، ولكن قصدنا الرئيس بيان الحــدود الفكرية والتاريخية لمفهوم المعروف السياســي، كما عكســته مصنفات الفقه وكتب الأحكام الســلطانية من جهة، والممارسة السياسية لحكام دولة العصبية من جهة أخرى.

خــاتــمــة: الدولة الإسلامية في ميلادها الثاني

1 - إن المخاض التاريخي العســير الذي تولّد عنه جنين دولة العصبية ما بين عامي 36هـ و41هـ، هو في الحقيقة تأســيس ثان للدولة الإســلامية، بعد التأسيس الأول في سقيفة بني ساعدة؛ فقد أكسبها هذا المخاض الصلابة والقوة اللازمة للاستمرار التاريخي، وخلّصها من الهشاشــة التي صاحبتها على مدى ثلاثة عقود تقريبًا وطوال عصر الراشــدين. وتجلى هذا التحول على مســتوى الشرعية أساسًا في تعويض شرعية العصبية شرعية الأمة، والحلول محلها.

إن الدولــة الأموية في هذا الســياق، والــدول الإســلامية الأخرى التي أعقبتها في مختلف ربوع العالم الإســلامي، هي دول إسلامية، لا ينقصها شيء من مقومات الإسلامية مقارنة بدولة الراشدين إلا ما اســتحال تاريخيًا امتثاله، وفي مقدمة ذلك تمكين الأمّة من ممارســة سيادتها ممارســة فعلية ومباشرة. ففكرة الدولة الإســلامية فــي منتصف القــرن الأول كانت بين مســارين: إمّا التشبث بشــرعية الأمّة مع اســتحالتها التاريخية، وبالتالي التحول إلى طوبى، والانفصال عن التاريخ، مع ما قد يتســبب فيه هذا المسار من أضرار ليس أقلها ذهاب الدين، وإمّا التكيف مع الإكــراه التاريخي، والقبول بالنقص. وقد اختار المســلمون الخيار الثاني والنزول على حكم التاريخ، وبالتالي فالدولة الأموية

والدولة العباسية وغيرهما من الدول الإسلامية التي جاءت بعدهما يُعَدّان تجسيدًا لمبادئ الإسلام السياسية في حدود المتاح تاريخيًا.

2 - انعكس هذا التطور على مستوى شرعية الدولة الإسلامية على مفهوم البيعة؛ فبعدما كانت حقًا من حقوق الأمّة في عصر الراشدين، وتمارسها من خلال عرف دستوري، يأذن من خلاله عامة المسلمين لأهل المدينة بالاختيار، ويتبعونهم في اختيارهم، انقلب هذا الأمر مع دولة العصبية، إذ أمست البيعة حقًا عصبيًا، تمارسه عصبية الدولة، وباقي الأمّة تبع لها. ولم تكن هذه البيعة فاقدة للصدقية، وشكلية، بل كانت تتمتع بجميع الخصائص التي يفرضها المفهوم، من شورى وحرية... إلخ.

إن الشكل الذي اتخذته البيعة في مستهل العصر الأموي وإلى مشارف العصر الحديث، من انحصار في العصبية و«قهر للأمّة» على الطاعة وافتراق بين العصبية المؤسسة والعصبية الوارثة، لم يكن انحرافًا أخلاقيًا أو ذكاءً سياسيًا من أحد، بقدر ما كان تحولًا تاريخيًا عميقًا، ساهمت فيه جملة من العوامل الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية... إلخ. ولم تكن الأمّة إزاء هذه التحولات العميقة تملك أكثر ممّا فعلت، أي إعادة إنتاج الدولة الإسلامية وفق ما يقتضيه الواقع الجديد؛ فالنموذج الراشدي أمسى مع هذه التحولات غير قادر على الاستمرار، والأمّة فيها من خيرة الصحابة، وكبار التابعين...، وهو ما ألح على من تبقى من الصحابة والتابعين بعد مقتل عليّ (ﷺ) تطوير نموذج دولة الراشدين، بما يضمن استمرار سيادة الإسلام السياسية في العصر الوسيط.

3 - إن استقرار دولة العصبية ورسوخ دعائمها التاريخية انعكسا بشكل إيجابي على مجموعة من وظائف الدولة وأدواتها، وفي مقدمة هذه الوظائف القيام بالعدل، والرفع من منسوبه في حياة الناس. وقد عرفت العدالة في طور العصبية ازدهارًا كبيرًا، فاق في الكثير من الجوانب ما تحقق في دولة الراشدين، بحيث تمكنت الدولة، ومعها الجماعة الإسلامية، من شريعة مكتوبة ومدونة **قانونيًا**، شكّلت مرجعية موضوعية للأحكام. وبالتزامن مع هذا التقدم، توسّع جهاز العدالة أفقيًا وعموديًا بصورة جدلية مع الواقع ومقتضياته.

شـــهدت دولة العصبية ميلاد مفهوم العدالة الاجتماعية، فلم يكتف العقل السياسي الإســـلامي بعدل الشـــريعة الذي يتحقق من خلال أحكام الفقهاء في النوازل والأقضية المختلفة، بل تجاوزه إلـــى الاهتمام بأرزاق وحظوظ الفقراء والمســـاكين والمحاويج والمنكوبيـــن... إلخ، وذلك بتكليـــف الإمام أخلاقيًا وسياسيًا بسد خلتهم، وفك كربهم، وندب عامة المسلمين والأغنياء منهم بصفة خاصة إلى أداء حق الله في أموالهم.

4 - أمّا في ما يتعلق بأصـــل المعروف، فهو الآخر اســـتفاد من تطورات كثيرة، لكنهـــا تبقى محدودة مقارنة بمـــا حدث على مســـتوى العدالة والبيعة؛ فعلى الرغم من الإدراك النظري لأهمية هذا الأصل، وإشارة البعض إلى أنه من مهمات الإمام الشرعية، فإن حضوره التاريخي بقي محدودًا وخاضعًا للهواجس العســـكرية، وذلك بسبب عوامل كثيرة، من أبرزها، مســـتوى التطور التاريخي، وطبيعة الدولة الوسيطية... إلخ.

الفصل الرابع

الدولة الإسلامية:
أزمة الأسس وحتمية الحداثة

مقدّمة

عمّرت دولــة العصبية قرونًا مديدة، وتعاقبت عليها أجناس وأســر عديدة متفاوتة المكانة والشرف، وأمضت في إطارها الحضارة الإسلامية أزهى فتراتها، وإليها تُنسب أكبر الإنجازات التي أغنى بها المســلمون الحضارة الإنسانية في مجالات الفن والثقافة والعلوم... إلخ. كما عاش في ظلها المسلمون ومن في ذمتهم آمنيــن مطمئنين ردحًا من الزمان، لا ينغــص راحتهم قريب ثائر أو عدو جائر، إلا في أوقات الانتقال التــي كان يصحبها عادة قدر من الاضطراب، غير أن الشــيء إذا ما تم نقص، ومن بلغ النهاية انتهى (سنّة الله في خلقه)، فبعد كل ما تحقق بدأت أمارات الأزمــة تظهر على هذه الدولة، وأخذ نجمها في الأفول بعدما شع نوره على الدنيا قرونًا طويلة.

ســنحاول في هذا الفصل تحليل الأزمة التي أصابت دولة العصبية، وبيان أحوال ذلك وحيثياته، ومنه ســننفذ إلــى تقويم آثار هذه الأزمة على مســتوى أصول «الإســلامية» (البيعة والعدل والمعروف)، فإذا كانت الأعراض الأولية للاضطراب الذي عانتــه دولة العصبية فــي نهاية عمرها، تــدل قطعًا على أنه اضطــراب تاريخي محض ناشــئ من أســباب موضوعية، فــإن الإصلاحات ومســاعي التحديث التي حاولت معالجة هذا الاضطــراب خرجت به عن هذا المعنى (التاريخي)، وجعلت من الأزمة أزمة أخلاقية، وأحدثت تعارضًا ســيئًا بين مشروع الإصلاح ومبدأ الدولة الرئيس، وهو الإسلام.

يتيح هــذا الفصل فرصــة حقيقية للوقوف على أحوال نشــوء إشــكالية «الإسلامية» وســياقاته على صعيد الدولة في المجال العربي، وسنقسم كلامنا فيه إلى أربعة عناصر كبرى.

أولًا: دولة العصبية/ أزمة الأسس وحتمية الحداثة

دخلت الدولة الإسلامية مع نهاية العصر الوسيط وبداية العصر الحديث في أزمة عميقة وبنيوية، أحالت بشكل مباشر إلى جذورها وأسسها التاريخية[1]. وتجلت هذه الأزمة في بداية الأمر في عجزها الواضح عن القيام بالوظائف السياسية التي أسندها إليها فقهاء الأحكام، وفي مقدمتها «تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، وقطع الخصام بين المتنازعين»، و«حماية البيضة والذب عن الحريم حتى يتصرف الناس في المعايش وينتشروا في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال»، و«إقامة الحدود، وتحصين الثغور، وجهاد من عاند الإسلام»[2]... إلخ.

تُعتبر الدولة المغربية خلال العصر الحديث من الأمثلة التاريخية النموذجية التي تعكس بجلاء أعطاب الدولة الإسلامية (دولة العصبية)، وقصورها في هذا المنعطف التاريخي الحاسم؛ فاستنادًا إليها، يمكن ملاحظة وضوح مظاهر العجز الوظيفي لنموذج دولة العصبية في بداية العصر الحديث، لأن المستجدات التاريخية التي عرفها العالم بالتزامن مع عصر النهضة، وخصوصًا تلك التي شهدها المجال المتوسطي، فرضت على دولة العصبية تحديات غير مسبوقة، ولا سيما على المستوى العسكري، الشيء الذي أرهقها ولم تستطع التكيف معه أو مواجهته، وأدخلها في النهاية في طور أزمة حادة لم تترك لها مجالًا للتهرب من استحقاقات الحداثة السياسية ورهاناتها.

أنشئت الدولة الإسلامية لمقتضى سياسي ضروري لجماعة عرقية (العرب) ذات هوية دينية، حديثة العهد، أنشأها الإسلام، ولها منظومتها الثقافية

---

(1) لا نستطيع أن نحدد تاريخًا محددًا لبداية هذه الأزمة في العالم العربي، إذ هي تختلف من بلد إلى آخر، غير أن المؤشر الرئيس الدال على بدايتها يتمثّل في العجز عن ممارسة الغزو، والتدخل الخارجي، وعجز الكيانات السياسية الإسلامية عن الدفاع عن نفسها، مثل حملة نابليون على مصر، واحتلال الجزائر... إلخ.

(2) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص 18.

والاجتماعية والقانونية الخاصة، وتسعى لنشر رسالتها في العالمين، واكتسبت هذه الدولة شخصيتها المستقلة والمميزة تدريجًا، وبالتفاعل مع الحوادث والوقائع التي نزلت بها أثناء نموها، واستمدت الدولة الإسلامية قوتها وقدرتها على الاستمرار والصمود في وجه التحديات التي ألمت بها وهي لم تزل في بداياتها من عنصرين اثنين: **العصبية** التي أمدتها بالسلطة القهرية بعد عجز السلطة الأخلاقية عن ضبط الأمر؛ **وموارد الفتوح**، التي وفرت لها مصادر واحتياطات مهمة للنفقة بوجه عام، وقد غلبت على هذه الدولة في أوج قوّتها الهواجس الأخلاقية والدينية، ولم تعر الجوانب الاقتصادية والاجتماعية كبير اهتمام.

ارتبط الخلل الذي عانته الدولة الإسلامية في مناسبات مختلفة خلال العصر الوسيط - أساسًا - بأحد العنصرين السالفين (العصبية والموارد)، أو بهما معًا، ولا نجد على امتداد التاريخ الإسلامي مثال دولة استغنت عنهما؛ ففساد العصبية ينعكس على حجم الموارد المتدفقة على الدولة، كما أن شح الموارد ينعكس على تماسك العصبية وصلابتها، وبالتالي فإن سائر التجديدات والانتقالات السياسية التي عرفتها مؤسسة الدولة في التاريخ الإسلامي ارتبطت بتجديدات على صعيد عصبية الحكم، وبالقدرة على ضمان موارد مالية كافية للدولة من جهة الفتوح والحملات العسكرية وغيرهما. وبهذه الأسباب تأسست الدولة الأموية والدولة العباسية، وسائر دول الغرب الإسلامي... إلخ، ولهذه الأسباب نفسها ضعفت وانهارت.

إن الاستقرار الذي تميّز به المشهد السياسي الإسلامي خلال العصر الوسيط، والانسجام الواضح بين المقدمات والنتائج على صعيد الدولة، لم يستمرا طويلًا، فمع بداية العصر الحديث أخذت أعراض الضعف تظهر على مؤسسة الدولة الإسلامية، وتواترت الأدلة والشواهد على اعتلالها، لافتة - مبكرًا - إلى تعطل معادلتها التاريخية، وتعذّر تحققها، ذلك أن صعوبة وجود عصبية قوية مع موارد مالية كافية في هذا الوضع الجديد كانت تعني بوضوح

بالغ ضعف إمكانية ظهور دولة إسلامية قوية، وهو ما لاحظناه بجلاء منذ القرن السادس عشر على امتداد العالم الإسلامي.

تزامن هذا التطور على مستوى الدولة الإسلامية مع تحولات حضارية كبرى شهدها المحيط الإسلامي، متجسّدة بشكل ملموس في بروز قوى سياسية وعسكرية جديدة على مسرح الحوادث العالمي، وباسطة هيمنتها على مجالات حيوية إسلامية، خصوصًا الشواطئ والبحار المحيطة بالإيالات[3] والممالك الإسلامية في شرق العالم الإسلامي وغربه، معطلة بذلك مفعول المعادلة التاريخية والسياسية التي كانت وراء نشأة الدولة الإسلامية وتجددها الدائم.

بسبب هذا التطور على مستوى ميزان القوى بين المسلمين وغيرهم تعطلت الفتوح، وتراجعت موارد الغزو بصفة شبه نهائية، وفي المقابل ازدادت التحديات السياسية والعسكرية، وازدادت معها الحاجة إلى المال، وهو ما اضطر الدول الإسلامية إلى مراجعة سياساتها المالية، وألجأها إلى فرض تكاليف ومغارم إضافية على الرعية، زيادة على الضرائب الشرعية (الأعشار والزكاة). ونجمت عن هذه الأوضاع توترات سياسية واجتماعية خطِرة، أدت في النهاية إلى إتلاف الدولة أو إضعافها في أحسن الأحوال، ولم تنفع مع هذه التطورات شوكة العصبية وسلطتها القهرية، فهي الأخرى أصابها الشلل والضعف بسبب شح العطاء وقلّته نتيجة الأزمة.

إن تلاشي الطاقة السياسية لنموذج دولة العصبية، وعجزها التاريخي عن الاستمرار، دفعا الجماعة السياسية الإسلامية تدريجًا إلى العمل على ابتكار نموذج دولة جديد، بما يلائم الأوضاع والأحوال السياسية الجديدة من جهة، ولا يتعارض مع المنطلقات الفكرية والدينية للجماعة من جهة ثانية. ولا يخفى أن مثل هذا العمل يشبه في كثير من الجوانب العمل الذي قامت به الجماعة

(3) كلمة تُطلَق على الولايات العثمانية أو بعض الممالك المستقلة، مثل المملكة المغربية وغيرها.

الإســـلامية في فترة الانتقال من دولة الراشـــدين إلى دولـــة العصبية، ويتطلب من الجهد والحكمة الشـــيء الكثير، فالحوادث السياسية والصدامات الداخلية وحصيلة الفكر السياســـي، التي شهدتها البلاد الإســـلامية بكثافة متباينة ابتداءً من القرن الســـادس عشر وحتى القرن التاسع عشر، شـــكلت مقدمات تاريخية ضرورية وإيجابية على الرغم من العنف الذي خالطهـــا أحيانًا، في اتجاه إفراز أصول اجتماع سياسي إسلامي جديد، وبالتالي بناء دولة إسلامية حديثة.

غير أن هذا الجهـــد التحديثي الذاتي الذي انخرطت فيه معظم الشـــعوب العربية والإسلامية في المشـــرق والمغرب[4]، حيل بينه وبين نتائجه، ولم تُترك للجماعة الإســـلامية فرصة اســـتكمال بناء نموذجها السياسي المستقل، بحيث تدخّل الاســـتعمار الأجنبي بقوة وعنف، وصادر جهـــد التحديث الذي راكمه المسلمون منذ مدة، وألحقهم قســـرًا بنموذجه السياسي من دون مراعاة حقيقية وجديـــة لخصوصية الاجتماع السياســـي الإســـلامي. وقد أدى هـــذا الإلحاق القســـري إلى توترات ثقافية واجتماعية وسياســـية حادة، ما زال بعضها مستمرًا إلى الآن على الرغم من مرور وقت ليس بالقصير على رحيل الاســـتعمار عن بلاد العرب والمسلمين.

إن الدولة الإســـلامية الحديثـــة على الصعيد النظري هي مفهوم سياســـي متولد عن التفاعل الخصـــب والإيجابي بين الخصوصيـــة الهوياتية من ناحية، والتاريخ الإســـلامي والإنســـاني من ناحية ثانية. وقد حاول الفكر السياســـي الإســـلامي التعبير عن هذا المفهوم خلال القرن التاسع عشر، غير أن محاولاته بقيت جزئية وغير مكتملة، نظرًا إلى نقص في التاريخ لا في الفكر، وكان يمكن لهذا المفهوم الاكتمال في الأعوام التالية، في اتساق وانسجام مع تطور التاريخ، غير أن أوضاع الاستعمار حالت دون ذلك، والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق: هل أتاحت التطورات السياسية التي شهدها العالم العربي والإسلامي بعد رحيل الاستعمار الفرصة من جديد أمام مفهوم الدولة الإسلامية للاكتمال؟

(4) سيأتي تفصيل هذا الجهد وبيان أمثلته في ما سيأتي، وانطلاقًا من المثال المغربي.

إن الفرضيات التي انطلقنا منها في هذه الدراسة تسمح لنا بالجواب عن هذا السؤال بالإيجاب، ويكفي في هذا الباب الاتصال بمخاضات الحداثة في الفكر السياسي الإسلامي قبيل كارثة الاستعمار، والبناء عليها لتمييز مفهوم الدولة الإسلامية في الواقع، أو على الأصح لتمكين الرأي العام الثقافي العربي - الإسلامي من «جهاز كشف» يسمح له برؤية الدولة الإسلامية على أرض الواقع، فالتجاذبات السياسية التي عاشتها البلاد العربية والإسلامية بعد الاستعمار، والصراع الحاد حول النماذج في جل الأقطار تقريبًا، لم يفلح في بناء مفهوم دولة غير إسلامي، أو بعبارة أدق مفهوم، متجاهل للخصوصية، بل على العكس من ذلك، ساهمت هذه التجاذبات بأشكال مختلفة في ترسيخ الخصوصية وبناء مفهوم قوي وصلب للدولة الإسلامية الحديثة.

حاولنا على امتداد الفقرات السابقة تقديم خطاطة نظرية تفسيرية لأزمة الدولة الإسلامية (دولة العصبية) مع مطلع العصر الحديث، وسنحاول في ما يلي تقديم مثال تاريخي ملموس، وشاهد على صدق ما ذهبنا إليه نظريًا، وقد وجدنا في التجربة التاريخية المغربية العناصر الأساسية المطلوبة في هذا المثال، والتي تعكس - من جهة - أزمة دولة العصبية، وتعكس - من جهة ثانية - مخاضات تحديثها.

***

أُسِسَت الدولة العلوية في المغرب في عام 1635، وكان أول سلاطينها المولى محمد الشريف الذي بايعه أهل سجلماسة في بداية عهده[5]، ثم التحقت بهذه البيعة قبائل ونواح مختلفة من المغرب، وبشكل تدريجي[6]. وتألفت نواة عصبية هذه الدولة الجديدة أساسًا من عرب المغرب الشرقي وبعض القبائل

(5) مدينة في الجنوب الشرقي للمملكة المغربية، وتوجد اليوم إلى جوار مدينة الراشدية.

(6) بشأن تاريخ الدولة العلوية، يمكن الرجوع إلى مجموعة من المصادر والمراجع المطبوعة، ومن أبرزها: **تاريخ الضعيف** لمحمد الضعيف الرباطي، و**الإتحاف** لابن زيدان، و**الحلل البهية** لمحمد المشرفي، و**الاستقصا** للناصري... إلخ.

الأمازيغية التي أضر بها الزعماء الآخرون الذين تقاسموا بينهم سلطة المغرب في أواخر العهد السعدي[7]. وممّا سهّل على العلويين الأوائل الظفر بهذه العصبية القوية التي استطاعت أن تقهر غيرها من العصبيات التي سبقتها خاصيةُ الشرف التي امتازوا بها عن غيرهم ومنافسيهم، فانتسابهم إلى الدوحة النبوية الشريفة، وأمارات الفضل التي ظهرت على أوائلهم، والاحترام الذي حظوا به في منازلهم بين أهل تافيلالت والمغرب الشرقي عمومًا، ذلك كله ساهم في التفاف الناس حولهم، وتقديمهم في الحرب، وقام مقام الدم في علاقتهم بعصبيتهم من العرب والأمازيغ.

على الرغم من اتساع عصبية العلويين في عهد المولى محمد الشريف، واشتمالها - بالإضافة إلى العرب - على بعض الأنصار من القبائل الأمازيغية الأخرى، فإن تعويلهم كان أساسًا على العرب، وتجلى هذا الأمر بوضوح في عهد المولى رشيد الذي جمع حوله عرب الشمال الشرقي، وسخّرهم لإلحاق الهزيمة بأخيه، ونزع المُلْك من يده بعد قتله، ثم تجنيده قبائل شراقة التي استقرت إلى جواره في أحواز فاس، وكانت رهن إشارته عسكريًا[8]. فاستنادًا إلى هذه العصبية العربية تغلبيًا، استطاع المولى رشيد توحيد المغرب من جديد، والقضاء على معظم القوى السياسية المنافسة التي كانت تمنّي نفسها بحكم المغرب، وعلى رأس هذه القوى الدلائيون، والشبانات حكام مراكش، والسملاليون حكام سوس.

سيتكرس في ما بعد الطابع العربي لعصبية العلويين أكثر في عهد السلطان المولى إسماعيل (1645-1727) الذي عُرف بصلابته وشدته؛ ففي عهده وبأمره تكوّن جيش الودايا من مجموعة من القبائل العربية التي كانت متفرقة في أنحاء مختلفة من المغرب كسوس والمغافرة والودايا، وأطلق عليها اسم الودايا، وهو اسم الفريق الأعظم منها. وقد شكل هذا الجيش القوة الضاربة،

---

(7) أبو العباس أحمد بن خالد الناصري، **الاستقصا** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2007)، مج 3، ج 7، ص 10-11.

(8) الناصري، **الاستقصا**، ج 7، ص 23-24، و30.

والعصبية القاهرة التي كانت تحت تصرف المولى إســماعيل وموضع ثقته قبل تأسيس جيش البخاري[9].

غير أن التحديات الأمنية والعســكرية التي عانتها الدولة المغربية في عهد المولى إســماعيل داخليًا وخارجيًا دفعتها إلى تعزيز هذه الوحدات العســكرية المختلفة بجيش جديد، جيش عبيد البخاري الذي تكوّن أساسًا من السود الذين جلبهم أحمد المنصور الذهبي من السودان بعد حملته الشهيرة عليها، وانتشروا في البوادي والحواضر آمنين بعد تحررهم من أســر العبودية، فأعاد الســلطان المولى إســماعيل اســترقاقهم، وكوّن منهم جيشًــا قويًا بلغ تعداده عند وفاته حوالى مئة وخمســين ألف جندي، وأســكنهم القلاع والحصون في العاصمة وأنحاء البلاد المختلفة، وخاصة تلك التي اشتهرت بالعصيان والتمرد[10]. وقد نجح المولى إسماعيل باستعمال هذا الجيش وبقية الفرق في التمكين لسلطان الدولة العلوية، وتحقيق إنجازات عســكرية مهمة، وعلى رأسها تحرير عدد من الثغور المحتلة، مثل مهدية وطنجة والعرائش وأصيلا[11].

بلغت عصبية العلويين أقصى قوّتها في عهد المولى إسماعيل، واستمرت إلى حد ما في عهد الســلطان ســيدي محمد بن عبد الله (1710-1790) بعد نجاحه في اســتعادة قوة ســلفه، بحيث قُمعت نوازع الشــر والتمرد في أنحاء المغرب المتفرقة، وانتشر الأمن، وعمّت الطاعة البلاد.

ارتبطت قوة العصبية العلوية في هذا العهــد ارتباطًا جدليًا بوفرة الموارد واتســاع العطاء؛ ففي أول ظهور سياسي لهم قام العلويون بقيادة المولى محمد بنهب وســلب أموال قصر تابوعاصمت، وتفريق بعضها على أتباعه[12]، الشيء الذي أكسبه نواة عســكرية صلبة، كما أن دخول عدد من القبائل في طاعته كان

(9) الناصري، **الاستقصا**، ص 36-37.

(10) المصدر نفسه، ص 40-42.

(11) المصدر نفسه، ص 45، 46، 48، 52، 53، و56.

(12) الناصري، **الاســتقصا**، ص 11، ومحمد الرباطي الضعيف، **تاريخ الضعيف**، تحقيق أحمد العماري (الرباط: دار المأثورات، 1986)، ص 7-8.

بسبب ثقل الجباية التي فرضها عليهم أبو حسـون[13]. وسيتسع نفوذ العلويين في هـذه الفترة تبعًـا لتوافر الجباية وسـعة عطاء الجنـد، ولا أدل على أهمية العنصر المالي ودوره الحاسـم في قوة الشـوكة في هذا العهد من النصر الذي حققه المولى رشـيد على أخيه السلطان الشـرعي محمد، وهو النصر الذي لم يكن ليتحقق لولا سطو الرشيد على قصر الثري اليهودي ابن مشعل في نواحي تازة، من دون موجب حق، وفرّق بعض أموال ابن مشعل في أنصاره من العرب والبربر والأجناد[14].

على اعتبار أن الموارد التي اسـتعملها أوائل العلويين لضبط شؤون البلاد وإعادة توحيدها ضعيفـة على العمـوم، ولا تكفي تحقيق إنجازات سياسـية وعسـكرية كبرى، بحيث كانت في معظمها من عوائد الضرائب والأعشار، فإن الأمر اختلف كثيرًا مع وصول المولى إسماعيل إلى سدة الحكم؛ فتكاليف بناء هياكل الدولة السياسية والعسـكرية من جهة، والتحديات الخطِرة التي واجهها والمتمثّلة في عدد من التمردات من جهة ثانية، اضطرت هذا السلطان إلى الرفع من الجباية، وتحميل الرعية مزيدًا من التكاليف، الشيء الذي لم تتحمله الرعية، وجعلهـا تتحين الفرصة للتمـرد والخروج على السـلطان والدخول في طاعة سـلطان غيره يكون أكثر رحمة وشفقة عليها. وقد انتقد الشيخ أبو علي اليوسي (ت 1102هـ) السياسة الجبائية للمولى إسماعيل بشدة، ووصفها بالظلم[15].

كانت وفرة العطاء وحفظ ولاء العصبيـة، في الماضي، لا يتصلان اتصالًا وثيقًا بأموال الجباية وأمـوال الرعية، وإنما بموارد الفتوح العسـكرية وعوائد التجارة الخارجيـة (التجارة الصحراويـة). أمّا وقد تعطلت الفتوح لأسـباب استراتيجية وعسـكرية مرتبطة بتحولات المجال المتوسـطي، وتحولت طرق التجـارة الصحراويـة، فإنه جـرى اللجوء إلـى الرعية لتعويـض النقص في التدفقات، وفُرضت عليها ضرائب متنوعة مباشـرة وغير مباشرة، وبالتالي صار

(13) الناصري، **الاستقصا**، ج 7، ص 12.

(14) المصدر نفسه، ص 23.

(15) انظر رسالة اليوسي إلى المولى إسماعيل في: الناصري، **الاستقصا**، ص 59-63.

الاســتقرار الذي عاشه المغرب في عهد المولى إســماعيل استقرارًا هشًا، غير قابل للاســتمرار، فما إن توفي المولى إســماعيل حتى انتقضت أركان الدولة، وانتزى أبناؤه كلٌّ على ناحية، متنافسين على المُلك، لكن السبب الحقيقي كان خلاف ذلك، فخروج الرعايا من سلطان خليفة المولى إسماعيل الذي عيّنه أهل الشورى والجند[16] كان خروجًا عن فرائضه، ووجدوا في أطماع أبنائه السياسية أقصر الطرق لتحقيق ذلك.

ومن أقوى الأدلة على هذا التفسير توقُّف القبائل الفوري عن أداء الأعشار لفِرق جيش البخاري التي كانت تجثم على صدورهم، الشــيء الذي حوّل هذا الجيــش، وخصوصًا الوحدات التي كانت منتشــرة في أنحــاء البلاد المختلفة لتأميــن الطرق وضبــط القبائل، من عامل اســتقرار وأمن إلــى عنصر فوضى وشغب، بعدما انقطعت عنها أرزاقها بسبب امتناع القبائل عن الأداء[17].

أمّا في عهد سيدي محمد بن عبد الله، فقد اختلف الأمر نسبيًا، إذ نجح هذا السلطان إلى حد ما في استرجاع هيبة الدولة وتوحيدها بعدما نجح في تخفيف التكاليف عن الرعية، وضمِــن العطاء لعصبيته، ولا ســيما من تبقى من جيش البخــاري وبقية الأجناد والقبائل العســكرية (الودايا، وشــراكة)، ولم يكن في مستطاع السلطان ســيدي محمد بن عبد الله تحقيق هذا الإنجاز العسكري لولا الدخول الجديدة التي توافرت له، وعلى رأســها دخــول التجارة الخارجية[18] والقرصنة البحرية[19] وبعض المكوس[20].

إن الاســتقرار والاســتمرارية اللذين تمتعت بهما الدولة الإســلامية في

(16) الناصري، **الاستقصا**، ص 83.

(17) المصدر نفسه، ص 137.

(18) رامون لوريدو دياث، **السياســة الخارجية للمغرب في النصف الثاني من القرن الثامن عشر** (الدار البيضاء: منشــورات الزمــان، 2012)، ص 61-73، ومحمد بن محمد بن مصطفى المشــرفي، **الحلل البهية في ذكر الدولة العلوية وعد بعض مفاخرها غير المتناهية**، تحقيق إدريس بوهليلة (المغرب: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2005)، ج 2، ص 26.

(19) المشرفي، **الحلل البهية**، ص 40-45.

(20) الناصري، **الاستقصا**، ج 7، ص 14-146.

المغرب في العصر العلوي الأول، كانا هشّين ولم يكونا مؤسسين على أرضية صلبة كما هي الحال بالنسبة إلى الدول التي سبقتها، وخصوصًا المرينية والموحدية والمرابطية، التي تميزت بتماسك عصبي قوي واستقرار في التدفقات المالية. وتتصل هشاشة الدولة العلوية بالدرجة الأولى بالأصول السياسية المؤسسة (الشوكة والمال)، وقد انكشفت هذه الهشاشة وافتُضح أمرها في العهود التالية، مع السلاطين والملوك الذين جاءوا بعد سيدي محمد بن عبد الله، بحيث عجزوا عجزًا تامًا عن استعادة عصبيتهم المتأكّلة، وعجزوا - أيضًا - عن توفير موارد مالية كافية لتدبير شؤون الدولة، وفي مقدمتها عطاء الجند. وزاد من حدة هذه الأزمة البنيوية وفاقمها على نحو غير مسبوق تكالب الأجنبي على أطراف الدولة المغربية، شمالها وجنوبها وشرقها.

ظهر عجز الدولة وهشاشة بنيانها في هذا الطور من تاريخها في وقائع وحوادث عدة، تحدث عنها مؤرخو الدولة العلوية بإسهاب. ومن أبرز هذه الحوادث، التمردات الكثيرة وثورات القبائل العديدة التي لم تخل منها ناحية من نواحي المغرب، والهزائم العسكرية المذلة أمام الجيوش الأوروبية، وزيادة أشكال التدخّل الأجنبي.

إن مظاهر إفلاس دولة العصبية المتعددة التي أشرنا إلى بعضها في السابق، حركت العقول والنفوس باتجاه الإصلاح، وأدت إلى ظهور مجموعة من الخطابات الفكرية الداعية إلى مراجعة بنية الدولة واستدراك نواقصها. وفي هذا السياق الإصلاحي قام عدد من السلاطين العلويين المتأخرين بمجموعة من المبادرات السياسية، كان الغرض منها إصلاح الدولة وتحديثها، حتى تقوى على مواجهة التحديات الطارئة، والوفاء بالالتزامات الجديدة. وقد انصرفت هذه الإصلاحات إلى مجالين رئيسين: تأسيس جيش نظامي حديث يخلّص الدولة من آفة العصبية، وتحديث السياسة الجبائية أو الإصلاح المالي[21].

---

(21) أضاف العروي في كتابه عن «أصول الوطنية المغربية» إلى هذين المجالين مجال الإدارة، وجعل من هذه العناصر الثلاثة محاور التحديث والإصلاح المغربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، انظر: Abdallah Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)* (Casablanca: Centre Culturel Arabe, 1993), pp. 263-303.

1 - من العصبية إلى الجيش النظامي

تحدّث الكثير من المؤرخين المغاربة عن بدايات افتراضية لفكرة «النظامية» في الجيش المغربي[22] اســتنادًا إلى مجموعة من المؤشــرات والإصلاحات العسكرية التي نفّذها عدد من ســلاطين المغرب في عهود مختلفة؛ فهناك من يردّ ظهور نواة جيش نظامي في الدولة المغربية إلى العصر الســعدي، وتحديدًا إلــى فترة الســلطان أحمد المنصــور الســعدي (1578-1603)، وهناك من يردّها إلى عهد المولى إســماعيل العلوي (1672-1727) بعد تأسيسه جيش البخاري... إلخ[23]، غير أن الملاحَظ على هــذه البدايات المفترضة، المتقدمة منهــا أو المتأخرة، هو أنها بدايات ناقصة، بحيث تركز عادة على مؤشــر واحد وتهمل عددًا من المؤشرات الأخرى الشديدة الصلة بفكرة النظامية.

من مؤشــرات «النظامية» المعتمَدة على نطاق واسع بين هؤلاء الدارسين، وخصوصًا الذين يدَّعون قِدمها في الجيش المغربي: تفرّغ فئة من الناس للعمل العسكري وتكسّبها بالجندية. وعلى أهمية هذا المؤشر، فإن النظامية في الفكر العســكري المعاصر أوســع من ذلك وأعقد، ولم يتمكن الجيش المغربي من بعض أوصافها تمكنًا نســبيًا إلا في النصف الثاني من القرن التاســع عشر[24]. ومن أهم هذه الأوصــاف: امتهان نخبة مــن الناس الجندية، ووجــود تراتبية عسكرية، وطاعة أوامر القيادة والخضوع لها، والالتزام العملي اليومي، والتحرر

(22) إن فكرة النظام أو النظامية في القاموس العســكري المغربي المتقدم لا تتطابق مع ما نفهمه منها اليوم تطابقًا كليّــا، بل كان يُقصد بها أساسًــا طريقة جديدة في القتال والحــرب تختلف تمامًا عن الطريقة التقليدية التي ألفها المغاربة أعوامًا وقرونًا كثيــرة، وهي التي يصفها المؤرخون بالمناجزة والكر والفر، انظر: عبد الرحمــن بن زيدان، **إتحاف أعلام الناس بجمال اخبــار حاضرة مكناس أو عبير الآس من روض تاريخ مكناس او حســن الاقتباس من مفاخر الدولة العلوية بمكناس** (الــدار البيضاء: إديال، 1990)، ج 3، ص 402.

(23) عبد المجيد قدوري، **المغرب وأوروبا: ما بين القرنين الســادس عشر والتاسع عشر (مسألة التجاوز)** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000)، ص 164، و193.

(24) يــرى العروي أن فكــرة النظام والزحف في القاموس العســكري المغربي بقيت ســحرية المحتوى، ولا يجســدها بشــكل دقيق القتال الصفي، وحتى الكتابة عن هذا النظام والجيش النظامي لم تتجاوز هذا المعنى، انظر: Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, p. 284.

من جميع أشــكال الولاء، أكانت عائلية أم قبلية، والاقتصار على الولاء للقائد العام، والزي الموحد، والموسيقى والنظام، والتخصص العسكري (البر، الجو، البحر)، والتزام تكتيكات قتالية عصرية ومحددة... إلخ.

شــرع المغرب عمليًا، وبشــكل جدي، فــي تكوين جيــش نظامي كامل الأوصاف بعد هزيمتي إيســلي (1844) وتطوان (1860)[25]، وذلك في عهد الســلطان محمد بن عبد الرحمــن (1859-1873)[26]، فهــو أول «من نظم الجيش واتخذ العســكر على الطرق الحديثة، وكان ابتداء ذلك أيام خلافته عن أبيه عقب واقعة إيســلي، وذلك يدل على أصالة رأيه ورجحان عقله رحمه الله، ثم اجتهد في ذلك بعد موت أبيه عقب قضية تطوان لمّا علم أن الســبب الأهم في الوقعتين هو اختلال أمر الجند»[27].

تكوّن هذا الجيش فــي البداية من خيالة ورماة، وقُســم إلى مجموعة من الطوابير، كل طابور يتكون من حوالى 900 جندي، ينتسب كل منها إلى ناحية من نواحي المغرب (طابور أهل ســوس، وطابور أهل مكناس)، وكان لباسهم واحدًا من أعلى طراز من المِلْفِ[28]، وكسوة رؤسائه مزركشة ومرصعة بخيوط الذهب، ونعالهم من جلد أحمر، وســلاحهم من أغلى نوع في ذلك العهد[29]. وقُدّر إجمالي عدد العســكر النظامي في هذا العهد بحوالى ســتة عشــر ألف جندي[30]، وهو عــدد قليل بالنظر إلى التحديات الأمنية والعســكرية التي كان

---

(25) كانت الهزيمة الأولى أمام الجيش الفرنسي الزاحف من الجزائر المحتلة في منطقة إيسلي، وكانت الهزيمة الثانية أمام الجيش الإسباني الزاحف من سبتة المحتلة في أقصى شمال المغرب.

(26) يعتبــر العروي أن بداية التفكير فــي اتخاذ جيش نظامي وعصري تعــود إلى ما قبل هزيمة إيسلي، وترتبط بعدد من اللاجئين الجزائريين الذين نصحوا للسلطان بتحديث الجيش، وبعض الحجاج الذين اطلعوا على تجربة محمد علي في مصــر، وأيضًا تجربة العثمانيين، انظــر: Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, pp. 272 - 273.

(27) ابن زيدان، **إتحاف أعــلام الناس**، ج 3، ص 567-568، ومحمــد المنوني، **مظاهر يقظة المغرب** (الدار البيضاء: دار الغرب الإسلامي، 1985)، ج 1، ص 76.

(28) الملف نوع من الثوب كان يعد أرقى أنواع الأثواب في القرن التاسع عشر في المغرب.

(29) ابن زيدان، **الإتحاف**، ج 3، ص 568.

(30) ابن زيدان، **الإتحاف**، ج 3، ص 568، 572، والمنوني، **مظاهر يقظة المغرب**، ج 1، ص 76، و81.

يواجهها المغرب في هذه المرحلة، وهو أشـبه ما يكون بالحرس السلطاني منه إلى الجيش العصري، الشيء الذي أتاح للتشـكيلات العسكرية غير النظامية/ القبلية فرصة الاستمرار، وأداء المهام العسكرية للدولة وقت الحاجة إليها[31].

تعزز هذا النهج الإصلاحي في عهد السـلطان الحسـن الأول (1873-1894)، وتكرس بعض أوصاف النظامية في الجيش المغربي بشـكل واضح. وتجسّد هذا الأمر في مجموعة من الإصلاحات والقرارات السلطانية، شملت مجالات مختلفة من العمل العسكري. ففي عهد هذا السلطان، استقدم المغرب مجموعة من المدرِّبين الأجانب من جنسيات مختلفة فرنسية وإسبانية وإنكليزية، بغرض الرفع من الكفاءة العسكرية للجيش المغربي، كما اعتنى بتسليح الجيش بأحدث الأسلحة. وفي هذا السـياق عمل على تأسـيس نواة صناعة عسكرية بالاعتمـاد على الخبـراء الأجانب وطلبة البعثـات المغربيـة المتخرجين في المدارس الأوروبية[32]. بالإضافة إلى هذه المبادرات، قام الحسـن الأول برفع تعداد جيشه حتى بلغ حوالى 25 ألف جندي[33].

هذه النقلة النوعية التحديثية على صعيـد دولة العصبية، والتي ابتدأت مع منتصف القرن التاسع عشر، لم تكن سـهلة، ولم تلق ترحيبًا من جانب النخبة الثقافية المغربيـة، بل واجهتها مجموعة من الصعوبات، أشـار إلى طرف منها المـؤرخ العلامة محمد المنوني، وفـي مقدمتها اعتبار البعـض تنظيم الجيش وإعادة هيكلته بدعة مذمومة[34] وهو ما دفع السلطان محمد بن عبد الرحمن - وقبل الشروع في هذا الإصلاح - إلى استفتاء عشرة من كبار علماء المغرب في شأن شرعية هذا العمل، فأجازوه وندبوه له[35].

---

(31) المنوني، **مظاهر يقظة المغرب**، ج 1، ص 86.

(32) ابن زيدان، **الإتحاف**، ج 2، ص 493-498.

(33) المنوني، **مظاهر يقظة المغرب**، ج 1، ص 84.

(34) إن المقدمات التي مهد بها محمد الرابع للإصلاح العسكري، والأحوال السياسية المحفزة عليه التي توافرت في هذا العهد، لم تكن كافية لإنجاح مشروع الإصلاح العسكري بحسب المشرفي في **الحلل البهية**، انظر: المشرفي، **الحلل البهية**، ج 2، ص 97.

(35) المنوني، **مظاهر يقظة المغرب**، ج 1، ص 335-345.

في موازاة هذا النقاش الفقهي بشـأن شـرعية تنظيـم الجيش وإصلاحه، ظهرت مجموعة من الكتابات التنظيرية في الميدان العسـكري، حاولت إرشاد السلطان إلى السبل النافعة لتكوين جيش نظامي قوي، وطرق التحديث المثلى، ومن أشهر هذه الكتابات **كشـف الغمة في أن حرب النظام حق على هذه الأمة** للكردودي (ت 1851)، و**مقمع الكفرة بالسـنان والحسـام، فـي بيان إيجاب الاستعداد وحرب النظام** للغالي اللجائي (ت 1872)، و**الرسالة السُودِية** لمحمد المهدي بن سـودة المري الفاسـي (ت 1877)، و**تاج الملك المبتكر، ومداده من خراج وعسكر** لمحمد بن محمد الفلاق السفياني (ت 1894)، و**القول في اتخاذ الجيش وترتيبه وبعض آدابه** لأحمد بن خالد الناصري (ت 1897)، وهو ضمن تاريخه المعروف بـ **الاستقصا في تاريخ المغرب الأقصى**[36].

غير أن التساؤل الذي يتبادر إلى الذهن في هذا السياق: هل استطاعت هذه الإجراءات الإصلاحية وهـذه النقلة التحديثية تمكين الدولة المغربية من جيش نظامي حديث، قادر على تحقيق الأمن الداخلـي، والدفاع عن حوزة الوطن؟ وهل استطاع هذا الإصلاح العسكري إخراج الدولة المغربية من طور العصبية وإدخالها طور الحداثة؟

بالنظر إلى مجريـات الأمور على الأرض، وتطـورات الوضع في عهد السلطانين محمد بن عبد الرحمن والحسن الأول، في ضوء التساؤل السابق، يلاحَظ - وبسهولة - اسـتمرار جُل التحديات الأمنية والعسكرية التي عانتها الدولة المغربية قبـل الإصلاح، بحيث لم يسـتطع الجيـش الجديد القضاء على التمردات الداخلية وتحقيق الأمن الداخلي؛ فعلى سـبيل المثال، عرف المغرب في عهد السـلطانين محمد بن عبد الرحمن والحسـن الأول نشاطًا ملحوظًا لقـوى التمرد القبليـة والحضرية، إذ ثار في عهـد الأول الجيلاني الروكي على الأطراف الشـرقية لسـهل الغـرب، وثار عـرب الرحامنة في

(36) المنوني، **مظاهر يقظة المغرب**، ج 1، ص 336-347، والناصري، **الاسـتقصا**، ج 3، ص 345-349.

الحوز[37]، وفي عهد الثاني ثـار البربر أكثر من مرة، وثـارت أحياء عدة من العرب فـي أوقات مختلفة، كما ثار الدباغون في فـاس... إلخ[38]. ولم يكن في مسـتطاع أي من السـلطانين قمع نوازع الشـر والتمرد فـي أنحاء البلاد المختلفـة، والقضاء عليهـا قضاءً تامًـا، بالنظر إلى القوة التـي كانت تحت تصرفهما، فالجيش النظامي بتشـكيلاته كافة لم يكـن يتجاوز في هذا العهد، وفي أحسـن الأحوال، خمسـة وعشـرين ألف رجل، وهو عدد قليل وغير قادر على فـرض الطاعة بالنظر إلى تعداد السـكان في هـذا التاريخ، وتعقد المشـكلات الأمنية. وقد اقتضى هذا الخلل على مسـتوى ميـزان القوة بين الجيش النظامي والقوى القبلية المتمردة الخارجة عن السـلطان، اللجوء إلى ما سمّي المحلّة السـلطانية أو الحرْكة، وهي حملة عسكرية يقودها السلطان أو أحد قواده، موجهة إلـى قبيلة أو ناحية معيّنة بهـدف الجباية ورد المظالم وردع المتمردين، أو إظهار سـطوة «المخزن»[39] للعيان، على حد تعبير أحد الباحثين[40]. ولم يكن «المخزن» يكتفي في هـذه الحملات بالقوة النظامية، بل غالبًا ما كان يسـتعين بقوى غير نظامية، مكوّنة أساسًا من متطوعة القبائل أو الحُراك (المساهمة البشـرية للقبائل في حملة السـلطان)، وهي التي كان يعوَّل عليها لإحداث الفرق فـي الميدان. يقول أحد معاصري هذا الإصلاح، وهو محمد بـن الأعرج السـليماني (1868-1925): «اعتمدت الدولة هذا الجيش النظامي في المهمات، على قلة عدده الـذي لا يزيد - في الغالب -

(37) الناصري، **الاستقصا**، ج 3، ص 349-350.

(38) المصدر نفسه، ج 3، ص 365-428.

(39) يُطلَق لفظ المخزن في الإسـطوغرافيا المغربية على جهاز الدولـة التقليدية، وقد ظهر هذا الاصطلاح في القاموس السياسـي المغربي منذ العصر المرابطي، ويحيل فـي أصله على أحد وظائف الدولة هو خزن المؤونة والثروة، واسـتعمالها أو إخراجها عند الحاجة، انظر: عمر أفا، **مسألة النقود في تاريخ المغرب في القرن التاسع عشر (سوس 1822-1960)** (أكادير: منشورات كلية الآداب، 1988)، ص 17-18.

(40) عبد الرحمن المودن، **البوادي المغربية قبل الاسـتعمار: قبائل إينـاون والمخزن بين القرن السادس عشر والسـابع عشر**، سلسلة رسـائل وأطاريح؛ 25 (الرباط: منشـورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1995)، ص 310-313، و340-344.

على العشـــرين ألفًا، فكان بمثابة جيش الحرس السلطاني. وأمّا في الحركات السـلطانية والأعمال الكبرى: فلم تزل جيوش المخزن وقبائل العرب والبربر تقوم بتلك الشؤون على العادة القديمة، كما أدركناه في العهد الأخير، وذلك نظرًا إلى ميزانيـة الدولة، وجبرًا لخواطـر رجال الحكومة الذيـن لم يزالوا ينظرون إلى كل نظام جديد بالعين السخينة»[41].

كان هـذا العجز أكبر وأظهر، في ما يتعلق بالضغوط العسـكرية الأجنبية؛ فمنذ هزيمتي إيسـلي وتطوان في منتصف القرن التاسـع عشر، سعى المغرب جهده لتفادي مواجهة الجيوش الأوروبية بسبب ضعفه أمامها عدة وعددًا، وهو ما أتاح للدول الرأسـمالية الكبرى في هذه الآونة، وخصوصًا فرنسا وبريطانيا، ثم إسـبانيا، فرصًا أكبر لابتزازه واسـتغلاله اقتصاديًا وسياسـيًا، ثم بعد ذلك احتلاله[42].

إن استمرار التحديات الأمنية والعسـكرية بعد «إصلاح» الجيش، وإنشاء نواة جيش نظامي عصري، لا يعود بالسـلب والنقض على فكرة النظامية بقدر ما يلفتنا إلى مظاهر قصـور أخرى لم تخفَ عن الجيل الأول من الإصلاحيين، وتتعلق أساسًـا بقلة تعداد الجيش النظامي، وضعف عدته، وهي ترجع بدورها إلى شـح الموارد المالية وعجز الدولة عن توفير مـوارد كافية لبناء جيش قوي وضخم، قادر علـى مواجهـة التحدي الأمني بشـقيه الداخلـي والخارجي، بالإضافة إلى نقص في التأطير والتكوين، وانحطاط أخلاق العسـكرية القائمة على الانضباط، والفساد المالي... إلخ[43].

---

(41) المنوني، **مظاهر يقظة المغرب**، ج 1، ص 86.

(42) إن العلاقة بين العجز العسكري والاستغلال الاقتصادي الأجنبي أظهر من أن يُستدل عليها، ويكفـي في هذا الباب مطالعة ما كتبه خالد بن الصغير في: **المغرب وبريطانيا العظمى في القرن التاسـع عشر: 1856-1886** (الدار البيضاء: الشركة المغربية للنشر، 1990).

(43) انظر في هذا البـاب ما كتبه محمد بن الحسـن الحجوي (ت 1956)، فـي وثيقة انتحار المغرب بيد ثواره، انظر: محمد الصغير الخلوفي، **انتحار المغرب الأقصى بيد ثواره: مذكرة الفقيه محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الجعفري (1874م-1956): نموذج من الكتابات السياسية في مطلع القرن العشرين** (الرباط: [د. ن.]، 1994)، ص 36-49.

2- الإصلاح المالي والجبائي

فقــدت الدولة المغربية (دولــة العصبية) مع مطلع العصــر الحديث جُل مواردها المالية الاستراتيجية، ســواء أكانت تأتيها عن طريق الفتوح والأعمال الحربية من الأندلس ثم الســودان، أم من أعشار التجارة الصحراوية والوساطة التجارية بين بلاد الســودان وأوروبا. ويُعتبر هذا التحول أحد الأسباب العميقة وراء فساد عصبية المرينيين والســعديين من بعدهم، وانهيار دولتيهما، وظهور دولة العلويين التي لم تكن أحسن حظًا من سابقاتها، ولم تنج هي الأخرى من دكتاتورية هذا القانون القاهــر، أي تلازم نقص الأموال مع الاضطراب وذهاب الاستقرار، والعكس صحيح.

كانت الدولة العلويــة في مختلف أطوارها، وإلى عهد الحماية الفرنســية عام 1912، واقعة تحت رحمــة الضائقة المالية، وتجلى هــذا الأمر بوضوح بعد هزيمتي إيسلي وتطوان؛ ففي الوقت الذي كان السلاطين والملوك يكتفون بالموارد الشــرعية من زكاة وأعشــار وجزية، كان عطاؤهم لعصبيتهم وجندهم يقل، الشيء الذي كان ينعكس سلبًا على شــوكة الدولة، وجاهزيتها العسكرية لمواجهة الأخطار الداخلية والخارجية. وفي الوقت الذي كان هؤلاء السلاطين يلجأون إلى فرض ضرائب جديدة على الرعية زيادة على الضرائب الشــرعية، أو التحيُّل في فرض بعــض أنواع الكلف الأخرى للتصــدي لبعض الأخطار، وتمويل الإصلاح، كانت الرعية تثور، وينفرط عقد الجماعة[44]، وبالتالي كانت

(44) وقف بعض الباحثين المغاربة مع هذه الجدلية، وبيّنوا بشــكل ملموس العلاقة بين الجباية والتمردات القبلية، فالمحلات الســلطانية التي كان يقودها الســلطان بنفسه، وكذا الحركات كان الهدف الرئيس منها إكراه القبائل على أداء الجباية، كما شكلت فترات انتقال السلطة من سلطان سابق إلى لاحق فرصًا مثالية للتخلص من أعباء المخزن المالية، والتمرد. ومن أبرز أنواع الجبايات انطلاقًا من أســمائها: الأعشار، الزكاة، الحركة (المســاهمة البشــرية للقبيلة في الحركة)، الراتب، المؤنة، الذعيرة، الفريضة، الهدية، السخرة، غرامة الخيول الميتة، صيانة الخيول، كلف التبن، القطاني، البياض (الفحم)، الخشب، الأوتاد، المحاريث، التلاليس، توائز النقل والدرس، نقل أثقال المحال والحركات... إلخ، انظر: المودن، **البوادي المغربية قبل الاســتعمار**، ص 352، وأحمد توفيق، **المجتمع المغربي في القرن التاســع عشر: إينولتان 1850-1912**، ط 2 (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1983)، ص 547-558.

فترات الاستقرار التي عاشها المغرب في عهد العلويين محدودة، وتقتصر على الفترات التي استغنى فيها السلاطين على أموال الرعية واجتهدوا في توفير موارد أخرى كافية لعطاء الجند وتمويل الإصلاحات، مثل موارد التجارة البحرية والجهاد البحري في عهد سيدي محمد بن عبد الله.

إن سؤال الإصلاح المالي من الأسئلة الصعبة التي واجهت مشروع الحداثة السياسية في الإطار العربي - الإسلامي، ويعني أساسًا سبل توفير موارد مالية كافية حديثة لتمويل الإصلاح، ومواجهة التحديات الجديدة، فمصادر المالية العمومية التقليدية (الزكاة والأعشار والجزية) ما عادت قادرة على تحمّل نفقات الإصلاح الواجب، كما أن فرض ضرائب جديدة، وتحميل الرعية أعباء الإصلاح ليس أمرًا سهلًا، وتواجهه معارضات قوية دينية وسياسية وشعبية... إلخ، ومن ثم، كان شبح فشل الإصلاح يتهدد أيًا من الحلّين، أو بمعنى آخر، إن معادلة الإصلاح في إطار دولة العصبية، وانسجامًا مع روحها، لا تقبل الحل، ولا بد من التفكير في نموذج سياسي آخر يسعف الدولة المغربية في الخروج من هذا المأزق التاريخي. وبالفعل استطاع الفكر السياسي المغربي في القرن التاسع عشر من خلال أطاريحه المختلفة الاقتراب من هذا النموذج الجديد، ووضع المغرب على أعتاب الحداثة السياسية من الزاوية المالية[45].

بالعودة إلى النصوص الفكرية التي تناولت الإصلاح المالي في مغرب القرن التاسع عشر، يلاحَظ تقدم كبير على صعيد الرؤية بالمقارنة مع ما كان سائدًا في السابق، ومن أهم مظاهر هذا التحول توسيع موارد الدولة، وإضفاء الشرعية عليها، وعدم حصرها في الضرائب الشرعية، وذلك بإخراجها من دائرة المكس الحرام المنهي عنه شرعًا، وإدخالها دائرة المعونة الشرعية، ففي السابق كان جل محاولات الإصلاح المالي يتعثر أمام المعارضة الصلبة للفقهاء والرأي العام الذي كان يرفض كل مسعى من شأنه تجويز فرض ضرائب جديدة

(45) سنعتني في هذا السياق ببيان جانب من الفكر الإصلاحي المغربي في ميدان الاقتصاد، ولن نبحث في الأسس الاقتصادية للحداثة السياسية، وهو موضوع على أهميته لا يوافق رؤية هذه الدراسة.

غير تلك المنصوص عليها شـرعًا. أمّا في أوضاع منتصف القرن التاسع عشر، وفي إطار الاجتهادات الفقهية التي صدرت عن عدد من علماء المغرب الكبار، أمسى الأمر ممكنًا، ذلك أن المشكلة التي واجهها العقل السياسي المغربي هذه المرة مختلفة تمامًا عمّا كان مطروحًا في السابق، وتتعلق باستمرار وجود كيان اسـمه الدولة المغربية، فالعجز عن الإصلاح كان يعنـي ذهاب الدولة، وتفرق الجماعة، وتعدد المصائر المغربية بدل المصيـر الواحد، وهو ما أدركته النخبة السياسـية والثقافية المغربية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وعملت على تمهيد السبل أمام الإصلاح، وسعت بكل الوسائل لإقناع الرعية بضروراته الشرعية والسياسية.

من أبرز نصوص القرن التاسـع عشـر التي نظرت إلى الإصلاح المالي، وأصّلـت الضريبة الحديثة، أو كرسـت شـرعية المعونة باصطـلاح القدامى، كتاب علي بن محمد فتحا السـملالي (1893)، المسـمّى **عناية الاستعانة في حكم التوظيف والمعونة**[46]؛ فقد اعتمد هذا الفقيه والسياسـي في الاسـتدلال على شرعية فرض المعونة من الناحية الأصولية على أصل المصالح المرسلة، حيث اعتبر أمر المعونة من المصالح المرسـلة التي لم ينص عليها الشرع، غير أنها تحفظ مقصـوده، وأنها مصلحة قطعية - كلية لا ظنيـة، وبالنظر إلى علتها والسبب الداعي إليها فحكمها الوجوب، وعرض في هذا السياق لأحكام فقهاء المذاهب الأربعة، أمثال الغزالي والقرافي والجويني والأبياري والشاطبي[47].

من العقبـات التي عمل السـملالي على دفعهـا في أثناء بحثـه في هذه المسـألة، الخلط بين المكس والمعونة، واعتبار هذه الأخيرة مكسًـا منهيًا عنه

---

(46) مخطوط الخزانة الحسنية، رقم 2420.

(47) اعتمدنا في هذه الدراسة على التقديم الجيد الذي قام به الدكتور أحمد العماري في دراسته نظرية التحديث والمواجهة عند علي السوسـي السـملالي من خلال كتابه: **عناية الاسـتعانة في حكم التوظيف والمعونة**، والمنشورة ضمن أعمال ندوة «**الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر**»، انظر: أحمد العماري، «نظرية التحديث عند علي السوسي السملالي،» في: **الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر**، سلسـلة ندوات ومناظرات؛ 7 (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1986)، ص 91-111.

شرعًا، اســتنادًا إلى حديث النبي (ﷺ): «لا يدخل الجنة صاحب مكس». وفي هذا السياق، عمل فقيهنا على ســرد تعاريف المكس كما حدَّدها العلماء، وبيّن وجه الاختلاف بينها من جهة والمعونة مــن جهة، فأوضح أن المعونة مصلحة عامة أساســية تجوز في الأحوال العادية وتجب في الأحوال القاهرة والصعبة، وتقوم على مســاهمة الأمّة، وممّا قالــه في هذا المعنى: «مــا وظف لمصالح المسلمين إنما يسميه السلف الصالح بالمعونة والتوظيف وهي العبارة المألوفة في المذهب وغيره»[48].

من المباحث الأخرى التي تطرق السملالي إليها في هاته الرسالة، على من تجب المعونة؟ ومقدارها؟ والأسباب الشرعية الموجبة لها؟ ووجوه المصلحة في إقرارها؟ وممّا قرره في هذا القســم، ويحســن بنا ذكره في هذا السياق، أن المعونة لا يقتصر فرضها على الأغنياء، بل تشمل غيرهم من عامة الناس، ويقدّر قيمتها الســلطان والعلماء وشــيوخ القبائل، ومن أهم موجباتها بلسانه: «قلت: مســألة ابن منظور أباح فيها المعونة بالأموال، فلو قلنــا لابن منظور: إن الروم أحاطوا بنا من كل ناحية، وســكنوا أطراف دار الإســلام، وهم يأخذون منا كل عام ما له بال، وأدرك ما نحن فيه من قلة الإيمان والميل إلى الكفار والاستعانة بهم، لقال بوجوب التوظيف علينــا، ووجوب المعونة بالأبدان لا بالإباحة فقط كما قال به غيره»[49].

إذا كنا في هذه الفقرة وقفنا مطولًا مع حكم السملالي، نظرًا إلى استجماع نصه أوصاف النضج، فإنه في الحقيقة لم يكن وحده في هذا الباب، بل شاركه هذا الهمَّ مجموعة من العلماء الآخريــن، وبعض أفراد النخبة المخزنية، ومنهم على سبيل المثال جماعة من علماء فاس المستجوبين من قِبل السلطان محمد ابن عبد الرحمن حول جــواز فرض المعونة، بعد الغرامــة الثقيلة التي فرضها الإسبان على المغرب في مقابل إخلاء تطوان بعد احتلالها عام 1860، وأثبتها

(48) **الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر**، ص 100-101.

(49) المصدر نفسه، ص 103.

الفقيه محمد داوود في تاريخه[50]، ومحمد الفلاق السفياني (ت 1894) في كتابه **تاج الملك المبتكر ومداده من خراج وعسكر**[51]، والمولى عبد الحفيظ العلوي في كتابه **داء العطب قديم** الذي ردّ فيه على الفقيه والأديب المغربي الشهير الحسن اليوسي في موضوع الجباية الثقيلة، وممّا قاله في هذا الباب «ولو خيّر اليوسي بين الجباية الثقيلة التي ترفع العبء، واضمحلال البلاد واستعمارها من أيدي الأجانب وأخذ الأموال الباهظة منها مع هتك حرمات الإسلام والدين والحرائر ما كان يختار؟»، ويزيد مدافعًا عن شرعية الجباية حتى لو كانت ثقيلة، بأنها سيرة الأوروبيين في ممالكهم ومستعمراتهم[52].

لكن، بعد هذه المقدمة النظرية التي حاول من خلالها علماء المغرب رفع الحواجز الأخلاقية والشرعية (القانونية) أمام إصلاح مالية الدولة، هل استطاع فعلًا السلاطين المتأخرون، وعلى رأسهم السلطان محمد بن عبد الرحمن (محمد الرابع)، تطوير موارد الدولة وإكساب ضريبة المعونة شرعية عملية إضافة إلى شرعيتها القانونية والدينية، أم إن الأمر بقي في حدود النظر ولم يتجاوزه إلى العمل؟

للإجابة عن هذا السؤال، رجعنا إلى بعض فصول مالية الدولة على عهد محمد الرابع، حيث ذكر المؤرخ الثقة ابن زيدان تفصيلات وافية عنها في كتابه **إتحاف أعلام الناس**؛ ففي ترجمته للسلطان محمد بن عبد الرحمن، تطرق إلى «حساب الموازنة والدفاتر المالية في عصره». وفي أثناء حديثه عن الداخل إلى خزينة الدولة في هذا العهد، كتب ابن زيدان ما يلي: «فالداخل

---

(50) قمنا بدراسة هذه الأجوبة الفقهية في كتابنا **فصول من تاريخ المغرب والأندلس**، في فصل عن «الاستصلاح السياسي لدى علماء المغرب: نماذج من القرن التاسع عشر»، انظر: امحمد جبرون، **فصول من تاريخ المغرب والأندلس: دراسات في الفكر والمنهج والمجتمع** (الرباط: دار أبي رقراق، 2013)، ص 49-61، ومحمد داود، **تاريخ تطوان** ([تطوان، المغرب]: معهد مولاي الحسن، [1957-1964])، القسم الأول من المجلد الخامس، ص 99-100.

(51) مخطوط الخزانة الحسنية بالرباط، رقم 1030 (قديم).

(52) أورد عبد المجيد قدوري شذرات من هذا المخطوط في كتابه **المغرب وأوروبا**، وعنه نقلنا هذه الشواهد، انظر: قدوري، **المغرب وأوروبا**، ص 162-163.

يجتمع ماله من الأعشار والزكاة والمستفادات والجزية والهدايا والملاقاة التي يقدمها الموظفون والعمال وما يقبض من أصحاب كنطردة تبغة[53]، وما يجتمع من متخلف البعض، ومـا يفضل عن الرواتب والصوائـر المقررة فيرجع، وما تباع به بعض الحبوب أو الحيوانات، ومـا يخرج من بيوت الأموال، والدعائر، والمصادرات، والسلف المقضي، ومتخلف المقطعين، وما يبعثه بعض العمال من الإعانة للحركة، وما يرسله أمناء المراسي وغير ذلك»[54]. ويظهر من خلال هذا الوصف غياب تام لشيء اسـمه المعونة، واقتصرت دخول الدولة في هذا العهد على الموارد التقليدية، أكان منها الدينية كالزكوات والأعشـار، أم بعض الالتزامـات غير القارة والبسـيطة التي لا تُسـمن ولا تُغني مـن جوع في هذا الوضع، على غرار الوضع الذي لم يختلف كثيرًا في عهد السـلطان الحسـن الأول، فمن خلال ما أثبته ابن زيـدان - أيضًا - في **الإتحاف** يبدو غياب مورد المعونة ضمن دفتر الموارد[55].

يُسـتفاد من الأدلة/ الشـواهد أن الإصلاح المالي المتحـدَّث عنه، وإلى حدود نهاية القرن التاسع عشر، ولا سـيما في الجانب المتعلق بتمكين الدولة من مورد جديد وقـارّ وقوي (المعونة)، بقي مسـألة نظرية، ولـم تتعدها إلى سياسة عملية، وهذا ما كشفته بوضوح دفاتر المداخل التي حفظها ابن زيدان في تاريخه المسمى **الإتحاف**.

لكـن مع بداية القرن العشـرين وفي عهد السـلطان المولـى عبد العزيز (ت 1943)، شـرع المغـرب عمليًـا في تنفيذ إصـلاح جبائي علـى الطراز الحديث، وتمثّل في إحداث ضريبة الترتيب[56]، و«هي توظيف مقدار محصور على الرعية، يكون عطاؤه سـنويًا، على أنواع البهائم والمواشي، وعلى مزارع

(53) عقود التبغ.

(54) ابن زيدان، **إتحاف أعلام الناس**، ج 3، ص 550، 551.

(55) المصدر نفسه، ج 2، ص 515.

(56) إن أول من بدأ بهذا الإصلاح من سلاطين العلويين الحسن الأول الذي كان قبل عبد العزيز، وأحدث ضريبة الترتيب، وابتدأ بقبيلتي دكالة والشـاوية، غير أن محاولته باءت بالفشل بسبب المعارضة فأوقف العمل بها، انظر: المنوني، **مظاهر يقظة المغرب**، ج 1، ص 132.

الحرث والبحائر والسواني، وكذلك الأشجار على اختلاف أنواعها، ويكون حكم هذا العطاء عام الاعتبار في سائر القبائل والأقطار بحيث يستوي فيه المشروف والشريف، والقوي والضعيف، وحتى من كان عاملًا أو شيخًا أو خليفة أو نحوه، ويكون فيه سائر الناس، بحيث لا يستثنى أحد من شمول هذا الضابط وعموم القياس»(57). وكانت البداية بإرسال الأمناء والعدول إلى النواحي والقبائل لإحصاء الممتلكات ومن ثم ترتيب العطاء الملائم عليها، وشُرع في تطبيقها في نواحي مراكش ثم فاس(58).

على الرغم من إصرار السلطان عبد العزيز على هذا الإصلاح، وإشرافه عليه بنفسه، فإن حظه لم يكن أفضل من إصلاحات سابقيه، وباء - هو الآخر - بالفشل بسبب قوى النكوص، والمعارضة التقليدية. يقول الحجوي عن هذه الإصلاحات في شقها المالي: «وشرعوا بالفعل في تنظيم الجباية [يقصد أعوان السلطان عبد العزيز] المسمّاة بالترتيب، وأبغض شيء للمغاربة النظام، اسمه ومسماه، فوقف انحراف قلوب المغاربة كافة عن مولاي عبد العزيز مع انطلاق الألسن شتمًا وتكفيرًا، وأن بعض من ينتسب للعلم في الأمة ينكر نسخ الزكاة الشرعية بما سمّوه ترتيبًا»(59).

إن الإصلاحات المالية التي حاول تنفيذها المتأخرون من سلاطين العلويين المغاربة، وفي مقدمتهم محمد الرابع والحسن الأول وعبد العزيز، باءت بالفشل، ولم تؤتِ أُكلها بسبب المعارضة الفعالة للقوى التقليدية ثقافيًا وسياسيًا، وبسبب التدخّل الأجنبي أيضًا، ومن ثم لم تتمكن الدولة المغربية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من موارد مالية كافية لتنفيذ الإصلاحات(60)، وبالتالي مواجهة التهديدات الخارجية والتحرشات الأجنبية

---

(57) ظهير السلطان عبد العزيز، مؤرخ بـ 10 جمادى الثانية 1319، أورده المنوني رحمه الله في ملاحق **مظاهر يقظة المغرب**، انظر: المنوني، **مظاهر يقظة المغرب**، ج 2، ص 85-86.

(58) المنوني، **مظاهر يقظة المغرب**، ج 2، ص 65-66.

(59) الخلوفي، **انتحار المغرب الأقصى بيد ثواره**، ص 30.

(60) يقول عبد الله العروي: جميع الإصلاحات اصطدمت بغياب تمويل سهل، ومنتظم، ومقبول من طرف العامة، انظر: Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, p. 298.

المختلفة، الشيء الذي كرّس أزمة الدولة وقلل من فرص الحداثة، وتجلى هذا الأمر بوضوح في الأزمة المالية الخانقة التي عاشها المغرب في العهد العزيزي، والتي أشـــار إلى بعض مظاهرها الفقيه الحجوي في مذكرته الآنفة الذكر، ومن أبرز هاته المظاهر: انهيار العملة المغربية، وتراجع قيمتها أمام نظيراتها الأجنبية الإسبانية والفرنسية والإنكليزية، واللجوء إلى القروض الأجنبية للقيام بالأعباء المستعجلة للدولة، واضطرار السلطان إلى تخفيض نفقات الدولة للتغلب على بعض تداعيات الأزمة، وعلى رأس هذه النفقات الأجور... إلخ[61].

***

يمكن انطلاقًا ممّا تقدم القول: إن الفشل الذي مني به مشروع إصلاح دولة العصبية خلال القرن التاســع عشــر، بعدما تعثّرت محاولات تحديث الجيش والمالية العمومية (الجباية)، لا يمكن تفســيره فقط بالتآمــر الأجنبي والتدخل الخارجي، بل هناك عوامل داخلية بنيوية ساهمت بقسط وافر في تحديد مصير الإصلاح، وعلى رأس هذه العوامل رسوخ البنى الاجتماعية والاقتصادية لدولة العصبية، واســتمرارها، وفي المقابل «فوقية» دعاوى الإصلاح، وتجردها التام تقريبًا من موجباتها (شــرعياتها) الاجتماعية والاقتصادية؛ فالحداثة السياســية أو مفاهيم الإصــلاح التي اعتنقها معظــم الإصلاحيين العــرب والمغاربة في هــذه الفترة من تاريخهــم، لم تكن وليدة فعاليــة تاريخية (ديناميــة) ذاتية، بل جاءت أساسًــا نتيجة صدمة غير متوقعة، وحادثة سير تاريخي[62]، الشيء الذي جعل جُل تطلعات العرب الإصلاحية تطلعــات غير تاريخية، أي غير نابعة من الداخل، ومتعارضة مع الحقائق الموضوعية الاجتماعية والاقتصادية الموجودة على الأرض.

إن دولة العصبية التي سادت معظم التاريخ الإسلامي، استندت من الناحية الاجتماعية إلى بنية قبلية قوية ومؤثرة، وعليها عوّلت في استمرارها واستقرارها

(61) الخلوفي، **انتحار المغرب الأقصى بيد ثواره**، ص 52-56.

(62) أحمد العماري، «نظرية التحديث والمواجهة عند علي السوسي السملالي،» في: **الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر**، ص 91.

وأداء وظائفها. وفي الوقت الذي دخلت فيه هذه الدولة طور أزمة، بسبب عامل من خارج البنية (الأجنبي)، لم تصحبها القبيلة، ولم تشهد تبعًا لذلك البلاد العربية انفجارًا اجتماعيًا قبليًا، وحافظت الأنسجة الاجتماعية التقليدية على حضورها واستمرارها، بل أكثر من ذلك تحولت هذه الأنسجة إلى مقاومة عميقة وبنيوية لإرادات الإصلاح، ورغبات تجاوز النموذج العصبي[63] إلى الدولة - الأمّة، وتدل على ذلك مجموعة من الشواهد ليس أقلها عدم إحساس النخب القبلية (الأعيان وشيوخ القبائل) وعامة القرويين بالحاجة إلى الإصلاح، ولم يصدر عنها خطاب في هذا الباب، فمعظم مفكري الإصلاح في المغرب على سبيل المثال كانوا أهل حضر[64]، وانقطعت صلتهم بالقبيلة والبادية منذ زمان طويل، كما أن إجراءات الإصلاح التي كانت تقدم عليها السلطة كانت تنفذ في الغالب وبيسر في المدينة في حين كانت تلقى مقاومة ورفضًا كبيرين في البادية (القبيلة)، ومن أبرز الأمثلة في هذا الصدد مثالًا المعونة، وتحديث الجيش[65].

(63) تحدث الكثيرون عن فشل الإصلاح في المغرب وأسبابه، وأشاروا إلى العامل الاجتماعي بألفاظ مختلفة، كتخلف وعي القاعدة الشعبية. ومن الأمثلة على ذلك عرقلة مشروع سكة الحديد من طرف قبائل بني مطير الأمازيغية، غير أن أحدًا من هؤلاء لم يُشر إلى السبب البنيوي، والمتعلق بعدم التناسب بين البنية الاجتماعية والفكرة الإصلاحية، انظر: المنوني، **مظاهر يقظة المغرب**، ج 2، ص 141-142.

(64) ذكر محمد المنوني طائفة من رجال الإصلاح ودعاته في كتابه **مظاهر اليقظة**، وينتسب معظم هؤلاء الذين ذكرهم إلى حواضر مغربية مختلفة. كما أن مصطفى الشابي أشار في كتابه **النخبة المخزنية في مغرب القرن التاسع عشر** إلى الأصول الحضرية لمعظم خدام المخزن باستثناء بعض رجالات الجيش، وإليهم ينتسب معظم الإصلاحيين، وهذا أمر، كما أسلفنا، بالغ الدلالة في سياق موضوعنا، انظر: المنوني، **مظاهر يقظة المغرب**، ج 1، ص 321-357، ومصطفى الشابي، **النخبة المخزنية في مغرب القرن التاسع عشر** (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1995)، ص 118.

(65) يقر جرمان عياش في إحدى دراساته بنخبوية مشروع الإصلاح في المغرب، ويربط المشروعَ أساسًا بالنخبة المخزنية، ويفسِّر فشله بإقصاء القوى الشعبية التي تمثّلها القبيلة والبادية عمومًا، ويعطي مجموعة من الأمثلة عن الدور الإيجابي و«الإصلاحي» لهذه القوى، لكن الشيء الذي لم ينتبه إليه عياش في هذا السياق هو أن القوى الشعبية (القبيلة) قد تُلحق الهزيمة بالجيوش الغازية كما جرى في الريف مثلًا، وقد تنجح في تجديد المخزن، لكنها غير قادرة أبدًا على إنتاج حداثة سياسية ودولة حديثة، انظر: جرمان عياش، «إمكانيات الإصلاح وأسباب الفشل في المغرب،» في: **الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر**، ص 360-363.

أمّا مـن الناحية الاقتصادية، تأسسـت دولـة العصبية في انسـجام تام، وتوافق مع الاقتصاد الزراعي والرعوي الذي يزيد القبيلة والعصبية تماسـكًا، خلافًا للتجارة والصناعة التي تغذي النزعات الفردية، وبالتالي تسـاهم ببطء في إضعاف التعصب والترابط القبلي، وتسـاهم في الآن نفسـه في تشـكيل ترابطـات جديدة متعديـة للقبيلة، ولعلها تكون الأنسـب لظهـور الدولة - الأمّة[66]. ومن أطرف ما وقفت عليه في هذا السـياق، مـا ذكره أحمد توفيق في أطروحته عن مجتمـع إينولتان (قبيلة بجنوب المغـرب)، يقول التوفيق: «وبالرغم من كـون الصنّاع كانوا يقومـون بخدمات لا غنـى عنها في إطار المجتمع الزراعي التقليدي، فإنهم لم يكونـوا يحظون بتقدير ذلك المجتمع، ولا محسـودين على مكانتهم فيه مثلما كانوا في فـاس (المدينة). بل كانت العقلية الزراعيـة تحتقرهم، فالحدادون في نظرهم يشـقون بمـا دعا عليهم نبيهم داود، وقلما ارتبطوا بالقرى الأخرى بعلاقة الصهر. وكان الفخار يقاسم الحداد احتقار العامة. فكان يعيش في شبه عزلة اجتماعية من دون أن يحصل من عمله على شـيء يغنيـه»[67]. وكانت المدينة مسـتقر النشـاط التجاري والصناعي، ومنطلقها بشـكل عام[68]، واقتصر دور القبيلـة على إيواء بعض الصنّاع والتجار الصغار.

إن جُـل الكتابات التاريخية التي نتوفّر عليها بشـأن الاقتصاد المغربي في فترة الإصلاحات في المغرب خلال القرن التاسـع عشـر تؤكد هيمنة النشاط

---

(66) من التحولات الرئيسـة التـي ارتبط بها ظهور الدولـة - الأمّة في الغـرب، تفكك النظام الإقطاعي وانهيـاره، وإعادة النظر في التراتبية الاجتماعية التي كانـت تقوم على الطبقات الثلاث (رجال الدِّين والفرسـان والفلاحين)، وفي المقابل انتشار مفاهيم الحركة الإنسـية التي اعتنت بالحقوق والفرد والاقتصاد، والثقافة... إلخ، وبالتالي فحديثنا في السـياق العربي عن مؤشرات الدولة - الأمّة، أو التوجه البطيء نحوها، يعني في الأساس تراجع القبلية أو ضعف العصبية من جهة، وتزايد أشكال مشاركة الأمّة في السلطة، ورغبتها الواضحة في ذلك، والاهتمام الواضح بشؤون الثقافة والاقتصاد، من جهة ثانية، انظر: M. Bluntschli, *Théorie général de l'état,* traduit par M. Armand de Riedmatten (Paris: Guillaumin, 1877), pp. 48-52.

(67) توفيق، **المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر**، ص 253-252.

(68) أعطانا أحمد توفيق صورة واضحة عن التجـارة والصناعة في مدينة دمنات باعتبارها مركز قبائل إينولتان.

الزراعي والرعوي، وفي المقابل ضعف النشـاط الصناعـي والتجاري وتركّزه في المدن التي كانت قليلة الـوزن ديموغرافيًا، وهو ما مكّن لنزعات المحافظة السياسـية وأمد في عمرها من جهة، وأفقد التطلعات الإصلاحية أحد العوامل الموضوعية المؤثرة من جهة ثانية(69).

استطاع الأجنبي خلال القرن التاسع عشـر - وبدرجات متفاوتة، تختلف من بلد إلى آخر- إدخال الدولة الإسلامية (دولة العصبية) في طور أزمة حادة، استحال معها اسـتمرار الحال على ما كانت عليه في السابق، لكن في المقابل لم تكن المعطيات الداخلية تسـمح بالانتقال السريع والفوري إلى دولة حديثة تضاهي ما هو كائن في الغرب، أو إنتاج حداثة سياسـية تاريخية، الشيء الذي أدخل العالم العربي قسـرًا في تفاعل تاريخي داخلـي (مخاض)، تضررت منه تدريجًا بنى دولة العصبية، ومهّد الطريق للحداثة السياسـية وبناء دولة إسلامية حديثة. وتجلى هذا الأمر بحـدّة في الصراعات الفكرية المزمنة التي شـهدها العالـم العربي بين نزاعات الإصـلاح ونزعات التقليد فـي النصف الثاني من القرن التاسـع عشر، ومن ثم، فالمفارقات التي سـجّلناها في ما يتعلق بدينامية الإصلاح، وانطلاقًا من النموذج المغربي، والمتمثلة أساسًا في حداثة الخطاب، وتخلّف التجربة، ترجع أساسًا إلى تباين سرعة التحول بين مجال البنى، ومجال الأفكار والرؤى.

خلال القرن التاسـع عشـر، وحتى توقيع معاهدة الحماية مع فرنسا عام 1912، لم تسـتطع الجماعة السياسـية المغربية بلورة مفهوم تاريخي حديث للدولة، وبالتالي الانتقال، وبشكل حاسـم، من المفهوم التقليدي الذي جعلها تاريخيًا نتاج عصبية قاهرة لغيرها من العصبيات، إلى مفهوم حديث يطرح الدولة كنتاج أمّة (الدولة - الأمّة)، وحاجة من حاجاتهـا الحيوية، أو بالأحرى بلورة وظائف ومهمات سياسـية جديدة تختلف عن تلك التي ارتبطت تقليديًا بدولة

---

(69) انظر ما كتبه أحمد توفيق عـن الاقتصاد في إينولتان، انظر: توفيـق، **المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر**، ص 199-311.

العصبية، من قبيل مهمات التنمية الاقتصادية والصحة[70] والتعليم... إلخ[71]. غير أن هذا العجز الذي نسجله هنا، يجب ألا يُفهم منه تكلس البنى المساندة لدولة العصبية ورفضها التحول، بل على العكس من ذلك، لدينا الكثير من الدلائل التي تؤكد استعداد البنى التقليدية للتحول، غير أن الزمان/ الاستعمار لم يمهلها، ولم يتح لها الفرصة للتطور الذاتي.

هز الاستعمار بعنف بنى دولة العصبية وساهم في تفكيكها، وأسس في هذا السياق لموجبات (شرعيات) الحداثة السياسية؛ فالإصلاحات الزراعية التي نفذها الاستعمار الفرنسي[72] أدت إلى هجرة أعداد كبيرة من الفلاحين والمزارعين نحو المدن، كما ساهمت بشكل غير مباشر في ظهور طبقة عمالية، ولا سيما في الدار البيضاء التي استقبلت عددًا من المؤسسات الصناعية الحديثة. وفي المجالين الصناعي والتجاري ظهرت في المغرب في هذه الفترة نواة صناعة عصرية، وإلى جانبها نمت طبقة من التجار المغاربة... إلخ، ومن ثم، شهدت المدن المغربية في أعوام الاستقلال ارتفاعًا مهولًا في السكان قياسًا بما كان في السابق؛ ففي بداية القرن، كانت نسبة سكان المدن المغربية تراوح بين 5 في المئة و10 في المئة[73]، لكن مع نهاية الاستعمار (1956)، ارتفعت

---

(70) لم تعتن الدولة المغربية في عهد السلطانين محمد الرابع والحسن الأول بالمشكلة الصحية، وتجاهلتها لأسباب ثقافية وسياسية مرتبطة بمفهوم الدولة ووظيفتها، انظر: محمد الأمين البزاز، «الإصلاحات والمشكل الصحي في مغرب القرن التاسع عشر،» في: **الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر**، ص 247.

(71) بذلت الدولة المغربية خلال القرن التاسع عشر جهدًا كبيرًا من أجل التحديث، وتجلى هذا الأمر بوضوح في مجموعة من المبادرات والإصلاحات المتنوعة التي بقيت في أغلب الأحيان إصلاحات ومبادرات فوقية، ولم تستطع النفاذ إلى العمق الاجتماعي والاقتصادي. وقد قام العلامة المنوني وابن زيدان برصد هذا الجهد والأعمال في كتابيهما **مظاهر يقظة المغرب الحديث**، و**الإتحاف**، ومن ذلك - على سبيل المثال: إنشاء معمل السكر في مراكش، وإدخال آلة الطحن، وإدخال آلة القطن، وجلب المطبعة، والاهتمام بالمدن، وتحديث التعليم، وخصوصًا ما تعلق بالبعثات وتكوين المهندسين، انظر: المنوني، **مظاهر يقظة المغرب**، ج 1، ص 401، وج 2، ص 71، و74، وابن زيدان، **الإتحاف**، ج 3، ص 64، 552، 556، 563، و568.

(72) محمد حسن الوزاني، **مذكرات حياة وجهاد: التاريخ السياسي للحركة الوطنية التحريرية المغربية** (الرباط: مؤسسة محمد حسن الوزاني، 1982)، ج 1، ص 403.

(73) محمد المنصور، **المغرب قبل الاستعمار: المجتمع والدولة والدين 1792-1822**، ترجمة محمد حبيدة (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 23.

هذه النسبة إلى 20 في المئة[74]، أي بزيادة تراوح بين 10 و15 في المئة، وهي زيادة كبيرة ومؤثـرة، الأمر الذي مكن الإصلاح الذي كانت تلهث وراءه النخبة المغربية خلال القرن التاسع عشر جزئيًا من بعض الشروط التاريخية.

وهكذا، استطاع المغرب، بسـهولة بعد رحيل الاستعمار في عام 1956، إرسـاء بعض تنظيمات الدولة الحديثـة، الأمنية، والإداريـة، والمالية... إلخ، مستفيدًا ممّا شيّده المستعمر، وتبنى - أيضًا - مفاهيم الفكر السياسي الحديث. لكن المشـكلة العويصة التي أنتجها العامل الاسـتعماري، والتي ما زلنا نعاني بسـببها إلى اليوم، هي تقدم التجربة والواقع على الخطاب والمفهوم الإسلامي للإصلاح، فما شُيّد بعد الاستقلال بقي في نظر قسط عظيم من النخبة المغربية المؤثرة تغريبًا، واعتُبر المدافعـون عنه علمانيين، وفي المقابل تحوّل إصلاحيو الأمس (التقدميون) في نظر حكام الاسـتقلال إلى رجعييـن ومتخلفين، وهو ما أدخل الحداثة السياسـية في أزمة شرعية ما زالت مسـتمرة إلى اليوم، ومن العلامات الكبرى على هذه المفارقة المجسـدة لأزمة شـرعية الحداثة ازدياد الطلب على التأصيل في الفكر السياسي العربي.

كان المغـرب ومعه العالـم العربي قبل الاسـتعمار يعاني تقـدم الفكر الإصلاحي على التجربة والواقع، لكن بعد الاسـتعمار انقلبت الآية، وأصبحنا نعاني تقدم التجربة على الفكر[75]. وللخروج من هذا المأزق، نحتاج إلى إعادة ربط الصلـة بين الفكر والتجربـة (الواقع)، أو بعبارة أخرى حل أزمة شـرعية الحداثة السياسية.

---

(74) ريمي لوفو، **الفلاح المغربي المدافع عن العرش**، ترجمة محمد بن الشـيخ (الدار البيضاء: منشورات وجهة نظر، 2011)، ص 6.

(75) نقصد أساسًا الفكر الإصلاحي الإسلامي سـليل الإصلاحية العربية في القرن التاسع عشر وبعده، والتي جسّدها في مغرب الاسـتقلال علّال الفاسـي وعبد الله كنون والمكي الناصري وإدريس الكتاني. وقد جسّـد هذا الفكر المفارقة في أبهى صورها، ومن الأمثلة الدالة على ذلك بيان رابطة علماء المغـرب الأول الذي دعا إلـى التنصيص على أن القرآن الكريم والسـنّة النبوية همـا المصدر الوحيد للدستور... إلخ، انظر: أحمد بن شقرون، **مواقف وآراء رابطة علماء المغرب من التأسيس (1960) إلى المؤتمر العاشر (1987)** (الرباط: منشورات رابطة علماء المغرب، [د. ت.])، ص 99-105.

ثانيًا: البيعة/ من العصبية إلى الأمّة أو البعث الدستوري

عرفت البيعة في إطار دولة العصبية تطورات مهمة مقارنة بما كان سائدًا وممارسًا في عصر الراشدين. وقد وقفنا في الفصل السابق على بعض هذه التطورات التي كان لها أثر عميق في بنية الدولة الإسلامية وأدائها، غير أننا في هذه المناسبة سنكتفي بالتذكير بأهمها، تمهيدًا لدراسة البيعة في الفترتين الحديثة والمعاصرة.

اقترنت البيعة منذ عصر الراشدين بالعصبية، واستبدت بها دون الأمّة. وفرّقنا في هذا السياق بين نوعين من البيعة: بيعة العصبية المُؤَسِّسَة التي تتوافر فيها الشروط كافة - تقريبًا - المطلوبة في البيعة الشرعية، من قبيل الشورى والحرية والمشارطة بالإضافة إلى خلوها من الإكراه، وبيعة العصبية الوارثة التي تستند في الغالب إلى عهد الإمام أو الخليفة السابق، وهي تجديد (تذكير) للبيعة الأولى، وليست إنشاءً جديدًا، وتتحلل - تقريبًا - من جميع الاشتراطات الموجبة للشرعية. ولم يكن استئثار العصبية بالبيعة محض انحراف، وما كان تطاولًا غير شرعي على حق الأمّة، بل ضرورة تاريخية بنيوية، أملتها مجموعة من الأوضاع والأحوال والمخاطر التي كانت تتهدد جنين الدولة الإسلامية في مهده، وقد أشرنا في ما تقدم إلى أبرزها.

قمنا بتأويل هذه الظاهرة المتمثلة في سيادة هذا النمط من البيعة، واستمرارها طوال هذه المدة (14 قرنًا تقريبًا) تأويلًا اجتماعيًا، بحيث ربطناها برسوخ القبيلة ونشاطها السياسي، وبكل الأزمات والاضطرابات التي تعرضت لها الدولة الإسلامية طوال تاريخها، وخصوصًا بعد عصر الراشدين، يمكن تفسيرها بالعامل العصبي الذي يفسر بدوره بالاختلال القبلي، أو فساد العصبية بتعبير القدامى، وتجلى هذا الأمر بوضوح في نماذج دولة مختلفة في المشرق والمغرب العربيين.

إذا كانت شرعية بيعة العصبية، ورسوخها من الناحيتين الأخلاقية والسياسية طوال المدة التي سادت فيها، مرتبطة - أساسًا - بالوظائف

والخدمات السياسية التي كانت تؤديها للدولة، وعلى رأسها جلب الاستقرار والأمن، فإن هذه الوظائف أمست في مهب الريح مع بداية العصر الحديث، أو في أحسن الأحوال ما عادت (البيعة) قادرة على تأديتها بالكفاءة المعهودة، وذلك لأسباب تاريخية مختلفة، ذكرنا بعضها في الفقرة السابقة[76]، وهو ما طرح سؤال شرعية هذا النوع من البيعة، وما إذا كان المسلمون مجبرين على الاستمرار عليه، أم لهم الخيرة في تجاوزها إلى نموذج آخر أكثر ملاءمة للعصر. ومن ثم، فإن الفكر السياسي الإصلاحي الذي أبدعه عدد من رجالات الإصلاح في العالم العربي خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، هو في جوهره بحثٌ في هذه المسألة، ومحاولة لإخراج البيعة من أزمة الشرعية التي لحقتها جرّاء ارتباطها الشديد بالعصبية، إذ أمست صورة عن الاستبداد السياسي، وسنحاول في هذه الفقرة متابعة إرهاصات هذا الفكر الإصلاحي، والحلول التي قدمها لأزمة شرعية بيعة العصبية، ثم مناقشة مصير هذه الحلول، وسنعوّل كثيرًا في هذا السياق على المثال المغربي.

1 - بيعة العصبية: أزمة الشرعية

إن تقدّم العصبة (العصبية) على الأمّة في أثناء عقد البيعة الذي تظهره الوقائع التاريخية، أجازته الخدمات الجليلة التي كانت تقدمها العصبية إلى الدولة، وفي مقدمتها قدرتها على فرض الأمن وحفظ الاستقرار السياسي. واعتبارًا لهذا الدور، لم يتشدد الفكر السياسي الإسلامي في منازعة القبيلة أو العصبية أمر البيعة، وغضّ الطرف عن سلطتها القهرية، غير أن التطورات السياسية التي شهدتها دولة العصبية في القرون المتأخرة، وبالتزامن مع الصعود الحضاري اللافت للغرب في العصر الحديث، أفقدت العصبية جزءًا معتبرًا من طاقتها السياسية، وحوّلتها في كثير من الحالات من حل لأزمة الدولة إلى مشكلة يجب معالجتها بأسرع وقت ممكن، فما عادت - كما كانت الحال في

(76) من أهم هذه الأسباب الضغط العسكري الأجنبي والقوة التي أصبحت عليها جيوش أوروبا، بعد الثورة الصناعية، الشيء الذي لم يكن ممكنًا مواجهته بقوة العصبية. ويضاف إلى هذه الأسباب تراجع الإمكانات المالية للدولة، وهو ما انعكس سلبًا على حماسة العصبية... إلخ.

السابق - قادرة على جلب الأمن والاستقرار، وبالتالي ضمان استمرار الدولة، بل أمست عنصر فوضى وعسف، وهو ما أدى إلى طرح السؤال عن شرعية البيعة والدولة المرتبطة بها.

على سبيل المثال: بدأت المشكلة في المغرب باكرًا، منذ العصر السعدي؛ فالذين آلت إليهم السلطة بعد زناتة (المرينيين) لم ينتسبوا إلى جذر قبلي أصيل وعريق - كما هو الشأن بالنسبة إلى سابقيهم من الأسر المتعاقبة على حكم المغرب الأقصى من صنهاجة المرابطين، ومصمودة الموحدين، وزناتة المرينيين - وحُمِّلوا مسؤولية الحكم باعتبارهم شرفاء، سليلي الدوحة النبوية، وبتأييد صوفي[77]. وإذا كان هذا السبب، أي النسب الشريف ودعم الصوفية، ضمن لهم قدرًا حسنًا من الاستقرار والإجماع في بداية الأمر، فإن الصراعات فشت بين أفراد البيت السعدي بعد فترة قصيرة من هذا الحادث، وتعصبت القبائل حول أعيانهم ورؤوسهم، متطلعة عبرهم إلى السلطة[78].

كانت فترات الهدوء التي تمتع بها المغرب في عهد السعديين قصيرة ومحدودة، وكان أغلب أيامهم فتنًا وصراعات، باستثناء عهد عبد الله الغالب (1574-1575) القريب من ظروف التأسيس (قوة الدفع)، وعهد أحمد المنصور السعدي (1578-1603)، اعتمادًا على ما يشبه الجيش النظامي[79]، الشيء الذي وفّر الشروط الموضوعية والسياسية لبلوغ العلويين السلطة.

أُسست الدولة العلوية استنادًا إلى عصبية قبلية هشة وملفقة، تكوّنت -

---

(77) نشأت الدولة السعدية بدعم كلٍّ من الشيوخ أبي البركات محمد بن أبي بكر التيدسي (ت 935هـ) بتارودانت، ومحمد بن المبارك الأقاوي (ت 924هـ) نزيل أقا على مشارف الصحراء، وأبو محمد عبد الله بن عمر المدغري (ت 927هـ) بتافلالت، انظر: عبد الله حاجي، **الدولة السعدية: آليات التطور ومظاهر التدهور** (الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2013)، ص 189، و196.

(78) اندلعت الصراعات بين أفراد البيت السعدي على السلطة بعد وفاة أبي محمد عبد الله الغالب، ولم تحسم إلا بعد معركة وادي المخازن (1578) وبعد استتباب الأمر للسلطان أحمد المنصور السعدي، لكنها عاودت للظهور مرة أخرى بعد وفاة هذا الأخير، واستمرت إلى نهاية الدولة، وفي كل هذه الأطوار كان شيوخ القبائل والعصبيات المختلفة ضالعين في هذا الصراع.

(79) قدوري، **المغرب وأوروبا**، ص 202-203.

أساسًـــا - من عرب المغرب الشـــرقي، وبعـــض القبائل البربريـــة. وظهر هذا الأمر بوضوح في عهد الســـلطانين محمد الشـــريف والرشيد، اللذين لم تعرب تحركاتهما وأحلافهما العســـكرية عن هوية عصبية محددة قابلة للوصف، كما كان الشأن مع ســـابقيهم، لكن وصول السلطان المولى إســـماعيل بعدهما غيّر الكثير من عناصر الانطلاق، ودشن تحولًا استراتيجيًا كبيرًا على مستوى عصبية الدولة التي تميزت في عهده بالهشاشـــة والتلفيق، وما عـــادت لها المكانة التي كانت لها في السابق. وتجسّـــد هذا التحول في وضع أسس جيش جديد يغطي الفراغ الســـلطوي الذي أحدثه ضعف العصبية، تشكل أساسًا من عبيد البخاري وبعض القبائل المجندة، وخصوصًا من عرب الودايا وشـــراقة[80]. وعلى الرغم من أهمية هذا العمل الذي أقدم عليه المولى إسماعيل، ونجاعته العسكرية، إذ كان أداة بطش فعالة ضد خصومه ومعارضيه، واستطاع - اعتمادًا عليه - إرساء الأمن وإرهاب البغاة في جميع أنحاء المغرب، فإنه من ناحية أخرى كان نافذة الشـــر التي عانتها الدولة المغربية معاناة شديدة بعد انصرام حكم هذا السلطان؛ فمن ناحية ساهم وجود جيش البخاري في إضعاف وتهميش التحالف العصبي الذي أســـس الدولة العلوية، وأعطـــى انطلاقتها، وبالتالـــي عزلها عن جذورها الاجتماعية، الشـــيء الذي جعلها أسيرة هذا الجيش، وطوع رغبات قادته، ومن والاهم من عامة النـــاس، وليس أدل على ذلك من أخبار بيعة الســـلاطين بعد السلطان إسماعيل التي حفظها لنا مؤرخو الدولة العلوية، والتي تكاد تخلو من ذكر أدوار ومســـاهمات القبائل المغربية في اختيار السلاطين، بحيث كان ينفرد بها قواد العسكر البخاري وقواد الودايا[81]، ويتبعهم بقية الناس والأعيان.

إن هذا التعديل الاستراتيجي الذي شهدته دولة العصبية في عهد السلطان المولى إسماعيل، والمتمثّل في الاستغناء الجزئي عن العصبية، لم يكن ارتجالًا سياســـيًا وقرارًا عفويًا، بل أملته على هذا الأمير أمارات الهشاشة العصبية التي صاحبت دولة العلويين منذ بدايتها. وفعلًا تمكن المولى إســـماعيل من خلال

(80) الناصري، **الاستقصا**، مج 3، ص 36-37.

(81) المصدر نفسه، مج 3، ص 83، 87، 91، و142.

هذا الإجراء من تحقيق مجموعة من المكاسب السياسية التي لم يستطع سلفه تحقيقها، وعلى رأسها توحيد البلاد، وتحرير عدد من الثغور المحتلة، ومحق نزعات الشر والتمرد، وبسط الأمن في سائر أنحاء المغرب الأقصى، لكنه في المقابل أوقع دولة العصبية في مأزق سياسي خطِر، أثّر في استقرارها تأثيرًا بالغًا، فلا استطاعت الحفاظ على العصبية الجديدة المكوّنة من العبيد (جيش البخاري)، قوية ومنضبطة، ولا حافظت على رصيدها القبلي - الذي مهما كانت المؤاخذات عليه - القادر على حفظ الأمن الداخلي، وقهر العصبيات التي يتكون منها النسيج الاجتماعي المغربي.

فقد المغرب، منذ القرن السادس عشر، القدرة التاريخية على الإتيان بعصبية قوية وممتدة مجاليًا، وقادرة على تجديد الدولة، وهذه النقطة غاية في الأهمية، وما زالت بحاجة إلى درس عميق، حتى تتبيّن أسبابها وعللها. ومن الفرضيات التي نغامر بطرحها تفسيرًا لهذا العجز في هذه المناسبة، اختلاط العصبيات في ما بينها، وتداخلها، وتلاشي الوعي القبلي بالجذور، وبالتالي أمسى الحديث عن قبيلة ما يعني فرقة صغيرة كميًا وجغرافيًا، خلافًا لما كان عليه الأمر في السابق. وممّا يؤشر إلى هذا التحوّل تدهور ثقافة حفظ الأنساب في هذا العصر، وقد انعكس هذا الوضع سلبًا على استقرار المملكة المغربية السياسي ووضعها الأمني، وأدى إلى ضعف سلطتها القهرية، وتجلى ذلك بقوة في الانتفاضات والتمردات والثورات التي سوّدت صفحات تاريخ المغرب في العصر الحديث، والتي كانت وراءها القبائل والعصائب المحلية.

ساهمت إلى جانب هذا العجز البنيوي (ذهاب العصبية) مجموعة من العوامل الخارجية الأخرى في تفاقم هذه الظاهرة، وفي مقدمتها التفوق العسكري الأوروبي الذي كانت له آثار وخيمة في الأوضاع العامة في المغرب الأقصى، إذ استنزف موارد الدولة وثرواتها، وعطّل دينامية الغزو التي ارتبطت بها دولة العصبية منذ نشأتها، وحصرها في حدود ضيقة شمالًا وجنوبًا، شرقًا وغربًا، الشيء الذي حوّل حراب العصبيات إلى حراب فتنة، المقصود بها تدمير الذات، بعدما كانت تاريخيًا موجَّهة إلى الخارج.

إجمالًا، لم تكن الدولــة المغربية خلال العصر الحديــث، وتحديدًا في العصرين السعدي والعلوي، دولة عصبية حقيقة، ولم يقترن وجودها وتطورها بعصبية معرّفة تعريفًا دقيقًا، كما هي الحال بالنســبة إلى سابقاتها من الدول في العصر الوســيط، ويرجع ذلك إلى أسباب كثيرة، بعضها داخلي وآخر خارجي، أشرنا إلى طرف منها سابقًا، وبالتالي ما عاد مفهومًا ولا مشروعًا استئثار عصبية معيّنة بالبيعة، وهو مــا لاحظناه في الحالة المغربيــة بوضوح، بحيث ما عادت البيعــة مقترنة بقبيــل عصبي معيّن، وأصبحــت منفتحة على قــوى عدة، لكن المشــكلة التي أرّقت الفكر السياسي الإســلامي طوال هذه المدة هي مشكلة البديل من العصبية، بحيث لــم تنجح النخبة الفكرية في إيجــاد صيغة مقبولة لتجديد الدولة وضمان استمرارها، وبقيت أفكارها بشأن هذا الموضوع غامضة وملتبسة، لا فعالية لها.

في هذا الســياق، هل يمكن اعتبار التمردات والثورات الكثيرة التي عانتها الدولة العلوية منذ القرن السابع عشــر، تعبيرًا عن رغبة الجماعة في المشاركة في السلطة، ورفضًا للإقصاء والتهميش السياسي؟ لعل الأمر كذلك، وما يدفعنا إلى هذا الاعتقاد هو اتجاه الفكر السياســي المغربــي - على الأقل من الناحية النظرية - شيئًا فشيئًا نحو إدماج «الجماعة» في السياسة من خلال إدماج القبيلة، وإصلاح النظام السياسي بالتحول من دولة العصبية إلى دولة الأمة.

2 - «بيعة الأمّة»: اليقظة الدستورية وتأسيس الدولة - الأمّة

ما عادت بيعــة العصبية قــادرة على مد الدولــة بالشــرعية اللازمة التي تحتاج إليها، ولا قادرة بالتالي على تحقيق الأمن والاســتقرار، وذلك لأسباب داخلية مرتبطــة بالتحــول التاريخي الذي عرفتــه البنية الاجتماعيــة المغربية (القبيلة)، والذي ابتدأ مع مســتهل العصر الحديث، وبسبب التدخّل الخارجي والاســتعماري الذي كان وراءه عدد من الدول الرأســمالية. وقد بلغ عقم بيعة العصبية في المغرب الأقصى ذروته مع نهاية القرن التاســع عشــر، حين أمسى إصلاح الدولة أمرًا ضروريًا ومستعجلًا.

إن أزمة الشـــرعية السياســـية التي عانتها الدولة المغربية في هذا الوضع، كانت أزمة معقدة وشـــديدة التركيـــب؛ فمن جهة لم يكن مســـتوى تطور البنية الاجتماعية والاقتصادية يدل على مخاض قريب لدولة حديثة (دولة الأمّة)، إذ ما زالت القبلية وأنماطها الإنتاجية راسخة، ومن جهة ثانية انتشرت مظاهر عدم الاستقرار السياسي والمشـــكلات الأمنية في جميع ربوع المملكة، والتي كان ينعشها التدخل الأجنبي الذي كان ينفخ فيها من روحه، ويزيد من اشتعالها كلما هدأت أو خف أوارها،، وبالتالي لم تكن أمام الجماعة المغربية في تلك الحال اختيارات كثيرة، وكان المخرج الوحيد من هذه الأزمة هو العمل على بناء نظام سياسي جديد، منفتح على القوى الحية للأمّة.

أحســـت النخبة الإصلاحيـــة المغربيـــة في أواخر القرن التاســـع عشـــر وبدايـــة القرن العشـــرين بحرج الموقـــف وصعوبة المأزق، وحاولـــت التنظير للدولة – الأمّـــة، على الرغم من ضعف أساســـها السوســـيولوجي الذي تمثّله البرجوازيـــة وأهل الحضر، وذلـــك بإدماج أعيان القبائل في النظام السياســـي، وتحميلهم مســـؤولية الاســـتقرار، فالإبقاء على نموذج الدولة القديم لن يؤدي إلا إلى مزيد من الضعف وانتشار الفوضى، وتجلى هذا الأمر بوضوح في عدد من الرســـائل الاقتراحية والأطاريح الدســـتورية التي نجمت في سماء المغرب في هذه الحقبة، ومن أشـــهرها رســـالة عبـــد الكبير الكتانـــي (ت 1909) إلى السلطان عبد الحفيظ، ودستور الحاج علي زنيبر (ت 1914)، ودستور الشيخ عبد الكريم مراد (ت 1925)، ودستور جريدة **لسان المغرب** لصاحبيها فرج الله وآرثور نمور اللبنانيين، والمعروف بدستور 1908... إلخ.

من الشواغل الرئيسة التي شـــغلت هؤلاء المفكرين وغيرهم في الأعمال التي أنجزوها، كيفية إدماج رأي الأمّة في التدبير، وتمهيد ســـبل مشـــاركتها في الســـلطة، وذلك تجنبًا لمعارضتها (الأمّة/ القبائل)، وترويضًا لها، وسعيًا – في السياق نفسه – لإضفاء الشـــرعية على الإصلاحات التي تعتزم الدولة تنفيذها، أكانت تلـــك المفروضة من الخارج أم الصادرة من الداخل. وقد ســـعى هؤلاء الساســـة – المفكرون لذلك من خلال الدعوة إلى إقرار مجالس نيابية منتخبة،

تتألف من سائر مكونات الأمّة، وأضافوا إليها مجموعة من الصلاحيات الحيوية التي كانت مثار جدل في السابق، وفي مقدمتها الموقف من الإصلاحات التي كانت تقترحها الدول الأجنبية على المغرب.

على سبيل المثال: طالب علي زنيبر في مشروعه بـ «انتخاب لجنة من أعيان متنوّري الأمّة تحت رئاسة أفضلهم، لاتخاذ الوسائل الإصلاحية، وتعميم أصلحها في كل مصالح الحكومة برًا وبحرًا، جلبًا للأمن والراحة، ودرءًا لكل فساد»[82]، والشيء نفسه جاء على لسان الشيخ عبد الكريم مراد، إذ طالب هو الآخر بإقرار مجلس للأمّة، يتولى إبداء الرأي في الإصلاحات[83]. كما أن مشروع دستور 1908 جعل من بين أبوابه الأساسية «منتدى الشورى» المكوَّن من مجلسي الأمّة والشرفاء[84].

كان المقصود بهذه المؤسسات التمثيلية التي دعا إليها هؤلاء الإصلاحيون، بالدرجة الأولى، أعيان القبائل وذوي النفوذ الذين كانوا على هامش النظام القديم. ويتجلى هذا المعنى من خلال إشارات عدة؛ فعلى سبيل المثال، قال عبد الكبير الكتاني في رسالته التي وجّهها إلى السلطان عبد الحفيظ: «والذي يلوح للعيان، ويشهد بحسنه الجنان، أن مولانا السلطان يتخلص من أوروبا ومن شعبه، بأن غاية ما يُطَالَب به: إلقاء هذه المشكلة وأمثالها على أهل المغرب، ويعلن مولانا أيده الله، بأن القول في ذلك للشعب، فما قرره أمضاه ونفذه، بأن يختار من كل قبيلة وفرقة وبلدة أصحاب الشطارة والذكاء، والحزم والضبط، أو يحضر فيه كل من يطلب الحضور، لأنه يجري فيه حق الجميع، فكل يتكلم بحسب ما سنح له، ويلقي على هذا المجمع العمومي مطالب أوروبا، وما يتنزل عليه الفكر الأخير من الجمع يرفع إليه، فيتخلص بذلك مولانا من أوروبا ومن مسؤولية شعبه، لأن المجلس المذكور إذا قرر - إذ ذاك - تنفيذ المؤتمر، فتكون المسؤولية على أعضائه، لا على مولانا السلطان، فلا يلغو لاغ، وإذا

(82) المنوني، **مظاهر يقظة المغرب**، ج 2، ص 415-416.

(83) المصدر نفسه، ص 426.

(84) الوزاني، **مذكرات حياة وجهاد**، ج 1، ص 102.

قرروا إلغاءه، فتكون المسؤولية على الرعية، لا على السلطان»[85]. ويشير إليه عبد الكريم مراد في مشروعه، حين طلب من السلطان أن يكتب إلى الأجانب الملحّين عليه بإدخال الإصلاحات ما معناه: «لما كان أهل المغرب لا يفقهون المصلحة المرتبة على تنظيم البوليس وغيره من الإصلاحات، ومقصودنا نشر العدالة في أفراد الرعية، أمرنا بتشكيل مجلس الأمّة، وطلبنا النواب من كل ولد وقبيلة لأجل إقناعهم، وتحرير قانون للحكومة بما يوافق طبيعة البلاد بمعرفتهم»[86].

لم يقف الفكر السياسي المغربي في هذه الآونة عند مسألة إعادة الاعتبار السياسي للأمّة من خلال إشراكها في السلطة، بل تجاوز ذلك إلى إحياء معنى التعاقد في عمل البيعة. وحاول ممارسة ذلك عمليًا بمناسبة بيعة السلطان عبد الحفيظ التي ضمّنها عاقدوها جملة شروط، طوقوا بها عنق الخليفة، ومن هذه الشروط بنص كاتبها: «ولا غرو أن أمير المؤمنين الذي انتظمت بيعته في أعناق المؤمنين، أجل من صدقت فيه ظنونهم ونياتهم، راجين من شريف همته وكريم عنايته أن يلبسهم رداء نعمته، ويسعى جهده في رفع ما أضر بهم من الشروط الحادثة في الخزيرات[87]، حيث لم توافق الأمّة عليها، ولا رضيت بأمانة من كان يباشرها، وأن يعمل وسعه في استرجاع الجهات المأخوذة من الحدود المغربية»[88].

نستطيع أن نقول، بعد هذه الإطلالة المتأنية على الفكر السياسي المغربي

---

(85) رسالة عبد الكبير الكتاني إلى السلطان مولاي عبد الحفيظ: **دار النيابة**، السنة 5، العدد 17 (شتاء 1986).

(86) عبد الكريم مراد، مشروع دستور، ملحق 68، انظر: المنوني، **مظاهر يقظة المغرب**، ج 2، ص 426.

(87) مؤتمر الجزيرة الخضراء الذي انعقد في عام 1906، وتدارس المسألة المغربية بحضور عدد من الدول الأجنبية، وعلى رأسها فرنسا وإسبانيا وإنكلترا وألمانيا، وخلص إلى مجموعة من القرارات تُلزم المغرب بإدخال مجموعة من الإصلاحات.

(88) عبد الرحمن بن زيدان، **العز والصولة**، ج 1، نقلًا عن: عبد اللطيف حسني، **الأصول الفكرية لنشأة الوطنية المغربية** (الدار البيضاء: دار إفريقيا الشرق، 1991)، ص 215-216.

في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشـــرين، إن المغرب أشرف حقيقة علـــى الحداثة السياســـية، علـــى الرغم من ضعـــف مقومها السوســـيولوجي، وانحازت نخبه الإصلاحية انحيازًا واضحًا للفكرة الدستورية باعتبارها تجسيدًا للدولة - الأمّة (الحداثة السياسية)، والتعاقد السياسي الضامن لسيادة الشعب، غير أن هذه الأفـــكار والقناعات والتحيزات بقيت حبـــرًا على ورق، بحيث لم تتمكن الدولة المغربية في هذه الفترة من صوغ دستور يقطع مع دولة العصبية، ويضع حدًا لاســـتمرارها، فهل كان هذا الإخفاق نتيجـــة عوامل داخلية، وميل ميزان القوى لمصلحة دواعي المحافظة، أم أن المسألة مسألة وقت، وهو ما لم يُتِحه الاستعمار للمغاربة، إذ عاجلهم بالاحتلال في عام 1912؟

إننا نميل إلى الاختيار الثاني، ونظن أن الاســـتعمار كان الســـبب الرئيس الذي أفشـــل هذا التحول البنيوي الذي أشـــرفت عليه دولـــة العصبية في هذه المرحلة؛ فلو أتيـــح للمغاربة قليل من الوقت في فترة اليقظة الدســـتورية هذه، لتمكنوا، وبسهولة، من إرســـاء نظام دولة - الأمّة الذي كان سيخلص المغرب، في وقت وجيز، من كثير من العلل الأمنية والسياسية.

أوقف الاســـتعمار الفرنسي والإســـباني للمغرب في بداية القرن العشرين دينامية الإصلاح الذاتي، وحال دون بلوغ اليقظة الدستورية مبتغاها، أي تمكين الدولة المغربية من دســـتور، وفي المقابل أرســـى إدارة سياسية تابعة له، تجمع بين أيديها الصلاحيات كلها، لكنه نجح في تلقيح البنية الاجتماعية والاقتصادية المغربية بعناصـــر الحداثة، وأثارهـــا داخليًا بالاتجاه نحو ذلـــك، وتجلى هذا الأمر - كما أسلفنا القول - في اتساع المدن وظهور نواة صناعة عصرية... إلخ. وقد ســـاهمت هذه البنى الملقحة في دعم توجّه المغاربة نحو الدولة - الأمّة، وإقرار دستور وطني بعد رحيل الاحتلال، وبناء التنظيمات العصرية.

كشـــفت الحوادث والتطورات في الأعوام الأولى من الاستقلال أن توجُّه المغاربة نحو المشـــاركة في السلطة وممارســـة حقهم السياسي خيار لا رجعة فيه، وتجلى هذا الأمر في إلحاح جميع القوى والشـــرائح على تمكين البلد من دستور يُخرج البلد من شبح الحكم المطلق. ولم يختلف في هذا الشأن الملك

عن الأحزاب وتيارات الشـعب المختلفة[89]، غير أن هذا الإجماع السياسـي على أولوية الدسـتور للمغرب المسـتقل، وهو الدسـتور الذي تمحور حوله النقاش السياسي في العقد الأول من الاسـتقلال (1956-1965)، لم يترجَم إلى إنجازات عملية ملموسـة وثابتة؛ فالدسـتور الذي أخرجه الملك مدعومًا ببعض النخب في عام 1962 ولد ميتًا، ولم يسـتمر أكثر مـن ثلاثة أعوام، إذ أوقف العمل به عام 1965، ودخل المغرب ما سمّي «حالة الاستثناء»، وعُطِّل الدستور، وتعطلت معه المؤسسات المنتخبة، وذلك بسبب التناقضات الداخلية التي حملها هذا النص الدستوري، والتوزيع السيئ للسلطات داخله[90]. واستمر الأمر في المغرب على هذا المنوال من الصراع إلى فترة السـبعينيات من القرن الماضي، حيث ستتخذ الإشكالية أبعادًا أخرى.

إن المشـكلة الرئيسـة التي واجهت الحركة الدسـتورية المغربية في هذا الوضع، كانت أساسًا مشـكلة تمكين الأمّة من حقها السياسي، وفسح المجال أمامها لممارسـة هذا الحق، وهو ما كانـت تعارضه بعض القوى، لأسـباب مختلفة[91]. ولم تكن مكونات الحركة الوطنية الأساسـية، وعلى رأسها حزب الاستقلال، تفصل بين هذا التوجه الدسـتوري الثابت الذي يروم تمكين الأمّة من حقوقها، وبين مصـادره الأخلاقية والدينية[92] التـي أفصح عنها الخطاب الإصلاحي المبكر قبل الحماية، والتي كانت تعتبر الدستور مطلبًا شرعيًا أصيلًا، يستمد شرعيته من مبادئ أصيلة في الإسلام، كالبيعة والشورى... إلخ.

---

(89) عبـد الكريم غلاب، **دفاع عـن الديمقراطية: بحث تاريخي تحليلـي** ([الرباط]: دار الفكر المغربي، [د. ت.])، ص 124.

(90) غلاب، **دفاع عن الديمقراطية**، ص 148.

(91) شـهد المغرب في هذه الفترة نقاشًـا واسـعًا بشـأن أحقية المغاربـة بالديمقراطية، وهي للإشارة مسألة شديدة الصلة بتوزيع السلطة وبالدستور. وتأرجحت الآراء بين موقفين: موقف يدعو إلى الإقرار الكامل للديمقراطية، وموقف يدعو إلـى التدرج في الأخذ بها. ومن أهم الأمثلة التي نذكرها في هذا السياق النقاش الذي دار بين حزب الاستقلال وحزب الشورى والاستقلال في زمان الحماية، وبعد الندوات التي احتضنتها الفضاءات العمومية في المغرب في هذه الحقبة.

(92) علال الفاسـي، **النقد الذاتي** (الدار البيضاء: منشورات مؤسسـة علال الفاسي، [د. ت.])، ص 127.

غير أن التطورات السياسية الميدانية التي شهدها العالم العربي في هذه الفترة، متمثّلة في الشكل الذي اتخذته النظم السياسية الناشئة حديثًا، والدساتير المعتمدة لديها، والمنحى التشريعي الذي اتخذته، فضلًاعن تطرف بعض الفصائل الوطنية في طلب الحداثة السياسية، متأثرة بالمناخ السياسي الدولي، ذلك كله شكّل مناخًا ملائمًا، وأرضية خصبة لنمو المعارضة الإسلامية للدولة - الأمّة، وسنحاول في ما يلي بيان ذلك.

3 - الدولة/ الأمّة وتحدي الشرعية الدينية

واجه مشروع الدولة - الأمّة في العالم العربي - كما أسلفنا القول - إشكالات متعددة، من أبرزها وأكثرها تعقيدًا، إشكالية الشرعية الدينية؛ فبعد مدة قصيرة من هبّة الاستقلال الوطني، وفي خضم العراك الفكري والسياسي حول أحقية الأمّة بالسيادة، باعتبارها مصدر كل الشرعيات، والتي جسدتها المعارك الدستورية العربية، طفت على السطح أسئلة الشرعية الدينية، ودخل النقاش السياسي والفكري منعطفًا نوعيًا جديدًا، وتَرَكَ النظر - مضطرًا - في إشكالية الإصلاح السياسي المركزية التي صاحبته منذ «عصر النهضة».

اتخذ النقاش الذي دار حول الشرعية الدينية للدولة - الأمّة وسيادة الأمّة مظهرين رئيسين: **الأول** يتعلق بمعارضة الدولة - الأمّة بالخلافة، وبالتالي الدعوة إلى الاندراج في النسق السياسي التراثي المثالي، و**الثاني** يتعلق بمعارضة مقولة سيادة الأمّة بسيادة الله، وقد ارتبط هذا التطور في الفكر السياسي العربي بالحركات والأحزاب الإسلامية التي انتشرت في جميع ربوع الوطن العربي، وهيمنت على المجال السياسي هيمنة شبه كاملة، وسنحاول في ما يلي إيضاح هذين المظهرين بما فيه الكفاية.

أ - دولة الخلافة مقابل الدولة/ الأمّة

إذا كان أكبر ما تمتدح به الدولة - الأمّة ويدعو إلى تبنّيها هو فسحها الطريق أمام الأمّة لممارسة حقها السياسي والاعتراف لها بالسيادة، الشيء الذي

لم يكن متاحًا في إطار دولة العصبية، فإن هــذا الأمر تحقق، وبدرجات عالية، في إطار دولة الخلافة؛ فقد مارست الأمّة في عصر الراشدين سيادتها كاملة غير منقوصــة، وكان الحاكم طوع يمين الأمّة، ولا أدل علــى ذلك من بيان الخليفة أبي بكر الصديق: «إنما أنا متّبع ولســت بمبتدع، فإن اســتقمت فاتبعوني، وإن زغت فقوموني»[93]، وبالتالي ما الداعي إلى استدعاء نموذج «غريب» عن تاريخ المسلمين، فيما مفاهيمه لا تمتّ إلى مفاهيمهم بصلة[94]؟

شكّل هذا الاعتراض الذي تقدم به الإســلاميون أرضية مثيرة للحوار بين الدولة - الأمّة والخلافــة، ويظهر ذلك في الحيّز الذي احتلته هذه الإشــكالية في ثقافتنا العربية في الحقبة المعاصرة، وعدد الكتب والدراســات والمقالات، التي ألفت في نطاقها، بل ما زالــت إلى يومنا هذا موضوعًا لــه راهنيته، ويثير شهية مراكز البحث والباحثين، وتؤلَّف فيه الكتب، وتُعقد له الندوات[95]. ومن القضايا الأساسية التي دار حولها النقاش بين الفريقين، واحتد: هل في الإسلام نظام حكم[96]؟ وهل جسّدت الخلافة الراشــدة - حقًا - سيادة الأمّة[97]؟ وإذا لم يكن في وسعنا في هذه المناسبة تلخيص أهم أفكار هذه المبارزة التاريخية، وغير مطلوب منا ذلك في هذه الدراســة، فإن المهم لدينا بيان استحالة العودة إلى الوراء، لأنها ببساطة منافية للطبيعة والعقل وطبائع العمران، فقد جرت عادة الناس، وفطرهم الله على السعي إلى الأمام.

(93) هذا النص له روايات كثيرة، اخترنا منها هذه الرواية من الطبري، انظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ج 2، ص 245.

(94) من الاعتراضات التي يواجه بها هذا الرأي، أن ممارســة الأمّة للسيادة في عصر الراشدين أمر نسبي، وقد يدل على عكسه الكثير من الوقائع، غير أننا نؤكد أن الأمّة في هذا العصر كانت مصدر الشرعية السياسية الرئيس، وتمارس سيادتها بحســب الأوضاع والممكن تاريخيًا، فإذا كانوا قد عجزوا عن ابتكار آليات انتخابية لتفعيل الســيادة، فإنهم في المقابل احترموا حق الأمّة في اختيار الحاكم، وهو ما تكرس في عصر الراشدين.

(95) تُعتبر مادة النظام السياسي في الإسلام، والقضايا المرتبطة بها، من أغزر المواد وأوسعها في المكتبة العربية.

(96) من أشــهر ما كُتب في هذا الباب كتاب **الإسلام وأصول الحكم** للشيخ علي عبد الرازق في عام 1925، انظر: علي عبد الرزاق، **الإسلام وأصول الحكم** ([د. م.]: دار الهلال، 1925).

(97) ذكر علي عبد الرازق في كتابه جملة من الأقوال تدل على النزاع في تمثيل الخلافة لســيادة الأمّة، انظر: عبد الرازق، **الإسلام وأصول الحكم**، ص 17-19.

يستمد نظام الخلافة الإسلامية قوّته من ارتباطه بالدِّين، وبسيرة الخلفاء الراشدين السياسية التي يصعب الطعن فيها. وقد استغل معظم الكتّاب الإسلاميين الذين انتصروا لهذا النظام هذه الميزات، وعملوا على تديين الخلافة، واجتهدوا في تمتين صلتها بالإسلام[98]، إمّا باعتبارها نظام الإسلام الخاص[99] وإمّا باعتبارها سنّة الراشدين المأمور باتباعها واقتفائها، شرعًا[100]، أو باعتبارها وعدًا ربانيًا ناجزًا، وواقعًا لا محالة، بشّرت بوقوعه أحاديث الرسول (ﷺ)[101]. وبعد هذا الأصل، يتناول هؤلاء الكتّاب فروعًا كثيرة تتعلق بفضائل الحكم الراشد، وحسن سياسته... إلخ، ومن ثم، إذا ثبتت دينية الخلافة، وجب على عموم المكلفين التزام نظامها وامتثاله، فبهذه الطريقة ينتهي الاستدلال ويغلق بابه في سياق التمكين لنظام الخلافة والدفاع عن حجيته.

إن مشكلة هذا الاستدلال وعقدته تكمنان في الجنوح الواضح إلى تديين الخلافة، دفاعًا عن صلاحيتها لكل زمان ومكان، وهو ما يصعب التسليم به بالنظر إلى النقاش الذي خضناه في المقدمة وفي الفصلين الأول والثاني. وبالتالي، فإن الخلافة الراشدة نظام سياسي تاريخي، توافرت فيه جميع شروط

---

(98) من أشهر وأقدم العاملين للخلافة في ديار الإسلام حزب التحرير الإسلامي الذي أُسس في منتصف القرن المنصرم في عام 1953، ومن كتبه المرجعية المؤسسة لدعوته إلى الخلافة، كتاب تقي الدين النبهاني المسمّى **نظام الإسلام**.

(99) يقول سيد قطب: «بعض من يتحدثون عن النظام الإسلامي يجتهدون في أن يعقدوا الصلات والمشابه بينه وبين أنواع النظم التي عرفتها البشرية قديمًا وحديثًا، ويعتقد البعض أنه يجد للإسلام سندًا قويًا حين يعقد الصلة بينه وبين نظام آخر، إن هذه المحاولة إن هي إلا إحساس داخلي بالهزيمة أمام النظم البشرية، فالإسلام يقدم للبشرية نموذجًا من النظام المتكامل لا تجد مثله في أي نظام عرفته الأرض، انظر: سيد قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام** (القاهرة: دار الشروق، 1991)، ص 75.

(100) يقول أحد الباحثين في هذا الباب، إن «خلافة النبوة واجبة، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم، 'عليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، تمسكوا بها، وعضّوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل بدعة ضلالة'، فهذا أمر وحضٌّ على لزوم سنّة الخلفاء، وأمر بالاستمساك بها، وهذا الأمر والنهي من النبي (ﷺ) دليل بين في الوجوب، انظر: جمال أحمد السيد جاد المراكبي، **الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة** ([د. م.]: منشورات جماعة أنصار السنّة المحمدية، [د. ت.])، ص 50.

(101) عبد السلام ياسين، **المنهاج النبوي: تربية وتنظيمًا وزحفًا**، ط 2 ([د. م.]: منشورات جماعة العدل والإحسان، 1989)، ص 19.

الواقعة التاريخية، باعتبارها إنسانية، اجتهادية، نسبية، متطورة.. إلخ، وأي اندراج في سياقها في الوضع الراهن هو اندراج في التاريخ، واغتراب كلِّي لا سند له شرعًا وعقلًا، ومغادرة طوعية للعصر وساحة الفعل والتأثير[102].

إذا كانت دولة العصبية تولدت عن الإخفاقات السياسية لنظام الخلافة الراشدة، وتجاوزتها، فإن الدولة - الأمّة في الفترة المعاصرة آخذة في التخلق في رحم دولة العصبية، وستخرج عنها، وستتجاوزها. وما جرى في العالم العربي منذ الاستقلال، ويجري اليوم في هذا المستوى، دليل على ذلك، ويرجع أساسًا إلى التحولات السوسيولوجية العميقة التي يشهدها العالم العربي، ومحيطه الجيوحضاري، وتبدُّل أسس ودواعي الاجتماع السياسي في ظل هذه التحولات، وبالتالي، في هذا السياق التوليدي التاريخي، **يستحيل إحياء الميت، أو إخراج الحي من الميت، ولن يستطيع أحد ذلك.**

ب - «سيادة الله» مقابل «سيادة الأمة»

اعترض كثير من الإسلاميين على الدولة - الأمّة من جهة «تطرف» دعاتها في امتثال إرادة الأمّة، والإلحاح على حقها الكامل في ممارسة السيادة. وقد نشأت عن هذا الحرص شبهة عقدية لدى كثير من الإسلاميين، تتعلق بمقاسمة الله وظيفة التشريع التي هي في تصوّرهم حق حصري لله، ويعكس مفهوم الحاكمية[103]، الذي أثار جدلًا واسعًا في الوطن العربي، جزءًا مهمًا من هذا الالتباس والاشتباه.

---

(102) ناقش الدكتور لؤي صافي في كتابه **العقيدة والسياسة** تاريخية الخلافة الراشدة، انطلاقًا من الروايات التاريخية التي تحدثت عنها، وانتهى هو الآخر إلى ما انتهينا إليه نحن في هذه الدراسة، انظر: لؤي صافي، **العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**، ط 3 (الدار البيضاء: منشورات الفرقان، 2001)، ص 142-143.

(103) يُعتبر مفهوم الحاكمية من المفاهيم المركزية في الفكر السياسي لكثير من الإسلاميين، وقد نظر إلى هذا المفهوم أعلام كبار أمثال أبو الأعلى المودودي وسيد قطب وعبد القادر عودة، وغيرهم. لمزيد من المعلومات عن سياق نشأة هذا المفهوم، يُستحسن الرجوع إلى مقدمة طه جابر العلواني لكتاب **الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية: رؤية معرفية**، انظر: هشام أحمد عوض جعفر، **الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية: رؤية معرفية** (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995)، ص 24-30.

نقل النقاش المتمركز حول الحاكمية في العالم العربي الصراع السياسي من صراع حول مساحة سيادة الأمّة وكيفية ممارستها... إلخ، إلى صراع حول مفهوم السيادة وحدودها ومجالاتها. وتجلى هذا الصراع بشكل ملموس في الجدل حول «الحكم بما أنزل الله» (ثنائية الشريعة والقانون الوضعي)، ومن له حق التشريع[104]. يقول المودودي (ت 1979): «وأما ما هي الحدود العملية للدولة في الدستور الإسلامي، فهذه مسألة تتضح بنفسها، فإنه إذا كانت هذه الدولة خلافة من الله تعالى وتسليمًا بحاكميته القانونية، فلا بد أن تكون صلاحياتها محدودة في ضمن ما قد وضع الله تعالى لها من الحدود. فما للدولة أن تأتي بشيء إلا في ضمن هذه الحدود، ولا يجوز لها أن تتجاوزها في حال من الأحوال بموجب الدستور، وذلك ممّا لا يوجبه مبدأ حاكمية الله القانونية فحسب، بل قد بيّنه القرآن بيانًا واضحًا»[105]. وقد أثّر هذا التحوير الذي طاول المسألة السياسية في العالم العربي في الكسب السياسي للأمّة، وبدد قسطًا عظيمًا من طاقاتها باتجاه التمكن من حقها السياسي.

بَعَث مفهوم «الحاكمية» مجموعة من الرسائل السلبية للأمّة، في سياق كفاحها من أجل السيادة، ومن أبرز هذه الرسائل، سلبه (الأمة) حق التشريع؛ «فليس لأحد من دون الله شيء من أمر التشريع، والمسلمون جميعًا ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا، لا يستطيعون أن يشرعوا قانونًا، ولا يقدرون أن يغيروا شيئًا ممّا شرع الله لهم»[106]. ففي نظر «التحكيميين»، التشريع حق الله، ويتولاه الموقعون عنه، وهم العلماء، وإذا كان لابد من هيئة تشريعية في إطار الدولة الإسلامية، فيجب أن تتشكل من العلماء الموثوق بعلمهم، ولا مجال لغيرهم لمشاركتهم هذا الأمر، ومن ثم، فالسيادة التي يطلبها هؤلاء هي سيادة الله، أمّا سيادة الأمّة على النحو الذي نجده في الفكر السياسي الحديث، فهي باب

(104) عبد القادر عودة، **المال والحكم في الإسلام**، ط 5 (القاهرة: مطبوعات المختار الإسلامي، 1977)، ص 70-76.

(105) أبو الأعلى المودودي، **تدوين الدستور الإسلامي**، ط 5 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981)، ص 25-26.

(106) المودودي، **نظرية الإسلام السياسية**، ص 29.

من أبواب الشـــرك، ومدعاة للخروج عن الشريعة، والأمّة التي تدعو إلى هذا - بحسب ســـيد قطب - هي أمّة جاهلية، لأنها «تعطي أخص خصائص الألوهية لغير الله، فتدين بحاكمية غير الله، فتتلقى من هذه الحاكمية نظامها، وشـــرائعها وقيمها، وموازينها، وعاداتها، وتقاليدها، وكل مقومات حياتها تقريبًا»[107]، ذلك أن الجمهور في النظام الإسلامي هو مجرد حامل للخلافة لا للحاكمية[108].

لكن السؤال الذي يطرح نفسه في السياق العربي الحديث والمعاصر هو: هل كان كفاح الإصلاحيين ونسلهم، من أجل ســـيادة الأمّة، يستهدف الشريعة ويسعى لمحو رسومها؟ بالتأكيد لا، فمن الحقائق الطريفة التي لم يستوعبها كثير من التحكيميين إلى اليوم، أن أشـــهر المناضلين من أجل سيادة الأمّة، وتمكنها من حقها السياسي، كانوا من خيرة علماء الشـــريعة وأنبغهم، أمثال الإمام عبده والأفغاني والكواكبي وعلّال الفاسي... إلخ[109]، ولم يكن يخطر في بال هؤلاء أن يتعارض - يومًا - مســـعى إقرار حق الأمّة مع حـــق الله، بل أكثر من ذلك، جعلوا حق الأمّة في السيادة من توابع سيادة الله.

إن أزمة الشرعية الدينية التي عانتها الدولة/ الأمّة بعد الاستقلالات الوطنية، والتي تكفّل الإسلاميون بمواجهتها فكريًا، ترجع أسبابها إلى الاختلالات التي عاناها الخـــط الإصلاحي الأصيل، المتصـــل بعصر النهضـــة، وتأرجحه يمينًا ويســـارًا، تحت تأثير العواصف الغربية التي هبّت بقوة على عالمنا العربي بعد نهاية الحرب العالمية الثانية. والإســـلاميون الذين حملوا شعار «أسلمة» الدولة في هذا الوضع، لم يكن لديهم مشـــروع إصلاحي كامل القوام، بل كان لديهم تعقيب ديني على انحرافات الخط الإصلاحي، أو بعبارة أخرى ردة فعل، ذكّروا من خلالها الدولة - الأمّة بخصوصيتها في المجال التاريخي العربي، المستمدة

(107) سيد قطب، **معالم في الطريق**، ط 6 (القاهرة: دار الشروق، 1979)، ص 91، 92.

(108) المودودي، **تدوين الدستور الإسلامي**، ص 25.

(109) محمد عبده، **الأعمال الكاملة للإمام الشـــيخ محمد عبده**، تحقيق محمد عمارة (القاهرة: مكتبة الشروق، 2009)، ج 3، ص 309-310؛ الفاسي، **النقد الذاتي**، ص 139-148، وعبد الرحمن ابن أحمد الكواكبي، **طبائع الاستبداد**، ط 3 (بيروت؛ حلب: دار الشرق العربي، 1991)، ص 36-46.

من الإسلام، وهو ما أكسب الحركة الإسـلامية وبعض المفاهيم التي اشتغلت بها في السياسـة (كمفاهيم الخلافة والحاكمية والشـريعة)، الشرعية التاريخية والإصلاحية، باعتبارها تنبيهات وإنذارات، لا نسقًا إصلاحيًا تامًا.

إشـكالية الشـرعية الدينية للدولة/ الأمّة هي إشـكالية متجاورة مع هذا الفهم الذي أسـلفنا القول فيه، فالاعتراضات التي دفع بها الإسلاميون في وجه مشروع الدولة الحديثة تفتقد الوجاهة التاريخية والعقلانية، أي إمكانية التحقق، فمعطيات الراهن تضغط بقـوة باتجاه تأميم القرار السياسـي ونفي ما يعارض ذلك، مهما تكن جاذبية الشعارات التي تتدثر بها (الخلافة والحاكمية)، وأقصر الطرق لتحقيـق ذلك - ومن ثم تحديث الدولة الإسـلامية والخروج من دولة العصبية من وجهة نظر إسلامية - الاتصال بالفكر السياسي الإصلاحي، والبناء على نتائجه، فلا نهضة ولا دولة من دون تجاوز مقولة الخلافة الراشدة وأشكال الاغتراب في ماضي الأمّة مهما كان رشده، والاتصال بنهاية التاريخ؛ فمن أقبح المطبّات التي وقع فيها الفكر السياسي الإسـلامي المعاصر رفْضه غير المبرَّر لمفهوم الاسـتمرارية التاريخية للدولة الإسلامية، ونزع الشـرعية عن السلطة التي حكمت بلاد المسـلمين إلى اليوم، الشيء الذي جعله عاجزًا عن الاتصال بالتاريخ، وعاجـزًا - أيضًا - عن خـوض معركة الإصلاح بكفـاءة تاريخية، وألقى به في دائرة الوهم، وعالم المُثـل، وهو ما لم يتخلص منه إلى الآن، فإذا كان التاريخ في الماضي أجبر الأمّة على التخلي عن حقها السياسـي، وسلبها السيادة، حيث جعلها في العصبية، فإنه اليوم يكفّر عن ذنبه ويعدل، بدفعه باتجاه سيادة الأمّة، وتمليكها القرار الذي خرج من يديها قرونًا طوالًا.

***

اسـتنفدت بيعة العصبية أغراضها، وظهر عَوَرُها بشكل سافر خلال القرن التاسع عشـر، حيث عجزت في وضع دقيق عن تجديد شرعية الدولة، وهو ما أعجزها عن تحقيق الأمن والاسـتقرار وردّ العـدوان الخارجي. ولم يكن هذا المصير الذي صارت إليه دولة العصبية بعـد عمر طويل مرضًا عارضًا، أو نزلة برد طارئة، بل كان أزمة بنيوية عميقة، ترجع أسبابها إلى ما وراء القرن الخامس

عشـــر، بعضها داخلي مرتبـــط بتطور بنـــى العصبية، وبعضهـــا خارجي مرتبط بالتحولات الماكرو حضارية التي شهدها العالم المتوسطي تحديدًا.

انتبهت النخب السياسية العربية إلى هذا المرض المزمن، وحاولت علاجه بتقديم وصفات مختلفة، ركزت أساسًـــا على إصلاح المالية العمومية، وإعادة هيكلة الجيش وتنظيمه، غير أن جل هذه المحاولات باءت بالفشـــل، ولم تفلح في إنقاذ دولـــة العصبية من الموت المحقق وتجديد شـــرعيتها، لكنها بالمقابل وضعت العرب على ســـكة التاريخ، وجنحت بهم نحو نموذج دولة حديث، لم يكن غير نموذج الدولة - الأمّة.

ســـاهمت الإصلاحات التي أقدمـــت عليها النخـــب السياســـية العربية، وفي مقدمتها الحكام، إلـــى جانب التحولات البنيوية البطيئـــة على الصعيدين الاجتماعي والاقتصـــادي... إلخ، في فـــك ارتباط العصبيـــة بالبيعة، ونزعت الشرعية عن اســـتئثار الأولى بالثانية، وعملت - في السياق نفسه - وبالتدرج، على تغليب كفّة الأمّة وتقوية دورها السياســـي؛ ففي أواخر القرن التاسع عشر، أخذت إرهاصات الفكر السياســـي الحديث تظهر في الأقاليم العربية، محرضةً المجتمع السياسي على إشراك الأمّة في الســـلطة، واعتبار رأيها، وتعتبر اليقظة الدستورية التي عرفتها البلاد العربية على اختلافها أرقى تعبير عن ذلك.

حاولت البلدان العربية قبل أن يفاجئها الاحتـــلال، الانتقال من النظر إلى العمل، وبناء مؤسســـات الدولة/ الأمّة، غيـــر أن محاولتها اصطدمت بمعارضة اجتماعية بنيوية (القبيلة)، ومعارضة سياســـية تقليدية، وعرقلة استعمارية قوية، الشيء الذي أجّل مشـــروع الدولة - الأمّة إلى ما بعد رحيل الاستعمار، حيث اســـتؤنف البناء من جديـــد، وتبنّت جُل الدول العربية الناشـــئة حديثًا دســـاتير تختلف في مـــا بينها اختلافًا واضحًا، فـــي ما يتعلق بمكانـــة الأمّة، وحقها في ممارسة السيادة مباشرة أو من خلال نوابها، وعاشت هذه البلاد معارك سياسية عنيفة وحادة، بلغت حد الاضطهاد وممارسة العنف.

لكن القطيعة التي أحدثها الاستعمار بين جيلي الإصلاح (قبل الاستعمار،

وبعد الحرب العالمية الثانية)، والسياق الذي ذهبت فيه المعارك السياسية والدستورية في العالم العربي بعد الاستقلال، عرقلا السير الطبيعي للأمّة باتجاه تنزيل مشروع الدولة - الأمّة، وأدخل هذا المشروع في أزمة شرعية دينية، ونشأت في هذا المناخ مجموعة من الحركات السياسية الإسلامية، ناصبت الدولة - الأمّة العداء، واعتبرتها مروقًا من الدِّين، نظرًا إلى تجاهلها «الحاكمية القانونية» وتجاوزها نظام الخلافة الإسلامية.

على الرغم من الامتحان الصعب الذي مر به مشروع الدولة - الأمّة مع ظهور الحركات الإسلامية، والتدقيق الذي خضع له مفهوم سيادة الأمّة، فإن ذلك لم ينقص من إصرار التاريخ على تنفيذ إرادته، واستمرار بناء الحداثة السياسية، استنادًا إلى تحولات تحتية سوسيو - اقتصادية وأشياء أخرى، جارية منذ ما يقرب من قرن من الزمان، وبإيقاعات مختلفة بحسب الأقطار. ويؤيد هذا الاستنتاج التراكم الكبير الذي حصّلته الدولة العربية من وسائل الدولة - الأمّة ومفاهيمها وآلياتها ومؤسساتها. وبالتالي، مكّنت تحفظات الحركة الإسلامية على مشروع الدولة - الأمّة، والحداثة السياسية بشكل عام، القوى التاريخية، بديناميتها المختلفة، من تشكيل تأقلمات ذكية مع مناخ جنوب المتوسط ومزاجه التاريخي والروحي.

ثالثًا: العدل/ من الشريعة - الدِّين إلى الشريعة - القانون

تأثرت العدالة بالأزمة السياسية الحادة التي أصابت دولة العصبية على مشارف العصر الحديث، وتراجع منسوبها في حياة الناس بشكل ملحوظ. وإذا كان معظم الدارسين يربط هذا التدهور في هذا العهد بضعف السلطة القهرية للدولة وترهل بنيانها، فإن هناك سببًا آخر أكثر أثرًا وأشد خطرًا، غفل عنه كثير من الدراسات، ويتعلق الأمر بتعدد موازين العدالة، ومنافسة المرجعيات القانونية الأجنبية للقانون الإسلامي، بحيث إن الشريعة ما عادت البوابة الوحيدة لتحقيق العدل في البلاد العربية، وقاسمتها هذا الهم مرجعيات قانونية مختلفة المصدر، فرنسية، وإنكليزية، ورومانية... إلخ.

غير أن هذه المزاحمة غير البريئة التي قامت بها المراجع القانونية الأجنبية للشــريعة في البلاد العربية في هذه الفترة، لم تنل من مكانة الشريعة الإسلامية، ولـم يرقَ إليها الشـك، كما لم يجرؤ أحد من المسلمين على المطالبة بتعطيلها أو تبديلها، وأقصى ما نعثر عليــه في هذا الاتجاه مطالبات بتجديدها والاجتهاد في أحكامها. وبقي هذا الوضع على حاله إلى أن طرق الاحتلال الديار العربية، وفُتِحت أمامه أبوابها الواســعة، الشــيء الذي مكّنه من إحداث تغييرات كثيرة كان من بينها إيجاد موطئ قدم مريح للقانون الوضعي، قيض له حُكمِ مجالات حياتية مختلفة من حياة العرب والمسلمين.

إذا كان إدخال القوانين الوضعية إلى جانب الشــريعة الإسلامية في العهد الاســتعماري قد جرى من دون مراعــاة رغبة أغلبية الشــعوب العربية، وضد إرادتها، ونتيجة الضغوط القوية التي مارســتها الدول الاســتعمارية، فإن هذه الشعوب لم تســتطع من خلال نخبها السياســية التخلي كليًا عن هذه القوانين بعد رحيل الاستعمار، ووجدت نفســها موزعة بين مرجعيتين قانونيتين، واحدة إســلامية محلية، وأخرى وضعية غربية. ولم ينجح كثير من محاولات التوفيق بين المرجعيتين في إنهاء الصراع بينهما، وتحقيق الاعتراف المتبادل، وقد أدت بلدان عربية عدة تكلفة باهظة عن هذا الصراع الذي زرع الاستعمار بذوره.

لكن لنتساءل باطمئنان، وبعيدًا عن الضغوط السياسية والأيديولوجيا، هل كان هذا المصير نتيجة مؤامرة استعمارية متقنة محبوكة الفصول، وكان الغرض منها تهميش الشريعة؟ أم أنه نتيجة طبيعية وحتمية لتحول الدولة الإسلامية من دولة العصبية إلــى الدولة – الأمة؟ أو بصيغة أخرى، هــل كان التاريخ العربي خلال القرن التاســع عشــر وبعده، بحكم التحولات العميقة التي كانت تعتمل داخله، سيؤول إلى هذا المصير حتى لو لم يتدخل الاستعمار؟

انطلاقًا من هذا التســاؤل، ســنحاول خلال هذه الفقرة تحليل إشــكالية العدالة فــي المجتمع العربي في فضاء تاريخي ممتد من القرن التاســع عشــر إلى القرن العشرين، في علاقتها بالشــريعة وجهود إقرار الدولة – الأمّة، وذلك من خلال المحورين التاليين: العدالة والحاجة للإصلاح خلال القرن التاســع

عشر، والشريعة في سياق الدولة الأمّة. وسنرجع في هذا السياق، وفي كثير من الأحيان إلى أمثلة من تاريخ المغرب الحديث والمعاصر.

1 - العدالة والحاجة إلى الإصلاح خلال القرن التاسع عشر

في سياق دولة العصبية انتهت العدالة إلى أزمة حادة تجسدت في مظاهر عدة، اختلفت من حيث التفصيلات والجزئيات والحدة، بحسب البلدان ومعطيات التواريخ المحلية. غير أن هذه الاختلافات التي سجلت كتب التاريخ بعض تفصيلاتها، كانت مجرد أعراض لأزمة جوهرية لم تتأثر بالتباينات الإقليمية، وهي أزمة إخفاق الشريعة كتطبيق وواقع في تحقيق العدالة. وأهم مظاهر هذه الأزمة انتشار الظلم بين الناس، وتفشي الغصب والتعدي وإرهاق كاهل الرعايا بالضرائب والمكوس... إلخ. ومن هذه الناحية كانت أزمة العدالة في المغرب في العصر الحديث، على سبيل المثال، تشبه كثيرًا أزمة العدالة في تونس ومصر... إلخ. وقد استفز هذا الواقع العقول والضمائر، ودفعها بقوة إلى التفكير في الإصلاح[110].

إن من أهم إنجازات دولة العصبية في جانب الشريعة نقلها من مستوى العفوية والارتجال إلى مستوى التقنين والتدوين، إذ أمست الشريعة في صورة مدونات قانونية كبرى، وصناعة علمية لها مقوماتها المعرفية ومداخلها الثقافية الخاصة. غير أن هذا الإنجاز الذي حقق في السابق نقلة نوعية في منسوب العدالة في الواقع التاريخي العربي، وعقلن الممارسة العدلية، سيتحول مع مرور الوقت إلى نقطة ضعف مزمنة مضيعة للعدالة، وذلك بعدما اتسع إطار الشريعة اتساعًا كبيرًا بسبب النمو الكبير لفقه الفروع، وتشعُّب الاختلافات المذهبية.

تعايشت التناقضات والتعارضات داخل بيت الشريعة مدة ليست بالقصيرة، ومن دون مشكلات كبرى، واتخذت التناقضات من الاختلاف المذهبي غطاءً لها. وبلغ هذا الأمر أقصاه مع نهاية العصر الوسيط، الشيء الذي وفّر للسلطة

(110) طارق البشري، **الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي** (القاهرة: دار الشروق، 1996)، ص 5-6.

القضائية جميع المبـررات للخروج عن مقتضى العدل في الكثير من الحالات، وزاد من حدة هذه المشكلة الانحطاط الأخلاقي الذي عاناه الكثير من الأوساط القضائية، كالقضاة والعدول والوكلاء الذين اسـتغلوا اتساع الفروع والخلاف المذهبي لتحقيق أغراضهم ومصالحهم المادية الضيقة، وساهموا بشكل مباشر في إضعاف العدالة. وسـنحاول في ما يلي عرض هذه الإشـكالية ومناقشتها من خلال مثال تاريخي دال من تاريخ المغرب، يقـرّب القارئ من طبيعة هذه الإشكالية واتجاهات الإصلاح الممكنة، ويتعلق الأمر بمشروع السلطان محمد ابن عبد الله لإصلاح القضاء.

بادر هذا السـلطان العالِم إلى ترميـم بنيان القضاء وتطهيره من الفسـاد الذي انتشـر فيه بعدما شـاعت بين الناس المخاوف من الظلم والتعدي، حتى قال بعضهم، نافيًا العدالة عن الشـرع، «أنا بالله وبالمخزن، وأمّا الشـرع فإنما هو تـلاوي»[111]. ومن أهم مظاهر الفسـاد التي حاول هذا المشـروع القضاء عليها وتخليص عامة الناس منها: اتسـاع مرجعيات الأحكام القضائية اتسـاعًا يتيح للمغرضين من الحـكام الإتيان بأحكام على غير مقصود الشـريعة، وهو العـدل[112]؛ عدم تدوين الأحكام والاقتصار على الأمر الشـفوي[113]؛ فسـاد أغلب القضاة والعدول... إلخ[114].

سعيًا لتجاوز بعض هذه السلبيات، أصدر السلطان محمد بن عبد الله عددًا من المنشـورات، يأمر فيها بعدد من الإجراءات الإصلاحية، منها - على سبيل المثال لا الحصر - إعلام القضاة بوجوب الحكم فـي حقوق الناس «بالمتفَق عليه، ثم بقول الأكثر وهو المشهور، ثم بأحد القولين المتساويين بعد أن يجتهد

(111) نقـل هذا الكلام عبد اللطيف حسـني في كتابـه **الأصول الفكرية** عـن محمد كنون في «نصيحة أهل العلم»، ويقصد به (الشـرع تلاوي)، تعدد الأقوال والتفريعـات المضيعة للعدل، وبالتالي فالحـل لمن طلب ذلك، وفي نظر العامة في المخزن (الإدارة)، انظر: حسـني، **الأصول الفكرية لنشـأة الوطنية المغربية**، ص 128.

(112) ابن زيدان، **إتحاف أعلام الناس**، ج 3، ص 189-192.

(113) المصدر نفسه، ص 189.

(114) المصدر نفسه، ص 192، و210.

في القول الذي يحكم به منهما خشية أن يضيع حق المساكين ويميل إلى قوي»[115]، ثم أتبع هذا القرار بقرار آخر بالغ الأهمية، حدد بواسطته المرجعية القضائية والقانونية للحكام، الواجب العمل بها، وجعلها في الفقهاء الأقدمين، ونفى ما دونها من المرجعيات الفقهية. وجاء في رسالة على لسانه بشأن هذا الموضوع: «لعمري إن من اشتغل بأخذ الفقه من خليل وشروحه، وترك أخذ الفقه من كتب الأقدمين المرضيين الذين نفع الله بهم المسلمين، فإنه كما قيل هرق الماء واتبع السراب [.......]، فقد تركوا كتب الأقدمين المرضيين رضي الله عنهم، واشتغلوا بكتب المتأخرين من أصحاب خليل واقتصروا عليها، وأفنوا أعمارهم في حل ألغازها حتى قال بعضهم نحن أناس خليليون، إن ضل ضللنا، وإن اهتدى اهتدينا، وقد أقسم أمير المؤمنين سيدي محمد بن عبد الله لقضاة وقته أن من أفتى منهم بغير فتوى الأقدمين المذكورين في رسالته هذه، أنه يعاقبه عقوبة شديدة ويجعله نكالًا لمن بعده ممن يفتي بالفتاوي الواهية التي لم يبلغ سندها إلى الأقدمين رضي الله عنهم، آمين»[116].

ركز السلطان محمد بن عبد الله في مسعاه لإصلاح العدالة على إعادة جمع الفقه بعدما تفرق بسبب الشراح وعمل المتأخرين، وعمل على تمكين القضاة من منظومة قانونية محددة الأطراف، وشديدة الصلة بمصادر الشريعة الرئيسة[117]. وفي هذا السياق لم يقتصر السلطان على بيان الخطوط العريضة للمرجعية القانونية، بل تجاوز ذلك إلى إلزام القضاة والحكام بعدد من الأحكام في عدد من القضايا، كالنكاح والطلاق وقضايا الأموال[118]. وقد شكلت هذه الخطوات، على الرغم من ضعفها، إرهاصات مبكرة لحداثة قانونية في المغرب الأقصى، تنسجم مع تطلعات المغاربة التاريخية نحو الدولة - الأمّة، لكن -

(115) ابن زيدان، **إتحاف أعلام الناس**، ص 192.

(116) المصدر نفسه، ص 202-203.

(117) لقد أطلق البعض على هذا المسعى الإصلاحي لفظ تدوين الشريعة. والواقع أن التدوين كان دائمًا موجودًا، والجديد الذي لم يسبق أن عرفه المغرب قبل هذا التاريخ هو حصر الشريعة في مصادر محددة ومذهب معيّن، انظر: حسني، **الأصول الفكرية لنشأة الوطنية المغربية**، ص 130.

(118) حسني، **الأصول الفكرية لنشأة الوطنية المغربية**، ص 193-197، 200، و204-205.

لسوء الحظ - بعد وفاة السلطان محمد بن عبد الله عادت الأحوال إلى ما كانت إليه قبل الإصلاح، واستمر اضطراب العدالة، وتفشت المظالم، إلى أن جاء الاحتلال، ولم يُعرف أحد ممن جاء بعد محمد بن عبد الله بأعمال إصلاحية في هذا الباب، وبالتالي فالقيمة التاريخية للإصلاح القضائي الذي أقدم عليه السلطان محمد بن عبد الله تكمن - أساسًا - في تقرير انحراف العدالة وتأكيدها وذهابها في ظل سيادة الشريعة وهيمنتها، أمّا ما يتعلق بالحلول التي ابتكرها وحاول بواسطتها تجاوز هذه الانحرافات، فإنها لم تتجاوز فترة حكمه، وطُبقت بشكل ضيق[119].

من دواعي إصلاح العدالة الأخرى التي لم يتح مشروع سيدي محمد بن عبد الله الحديث عنها، وفرضت نفسها بقوة على الفقهاء والمعنيين بالشأن القضائي عمومًا خلال هذه المرحلة، يُشار إلى النزاعات والخصومات الجديدة (النوازل) التي ظهرت في المغرب وفي سائر البلاد العربية، والتي لم يسبق للفقهاء والقضاة أن تعاملوا معها. ومن أبرز هذه النزاعات: النزاع بين التجار الأجانب ونظرائهم المغاربة؛ النزاع بين التجار الأجانب فوق الأراضي المغربية؛ المشكلات الناجمة عن إقامة الرعايا الأجانب في المغرب... إلخ.[120]. وقد وضعت هذه القضايا مسألة سيادة الشريعة على المحك، بحيث ما عاد الاحتكام إلى الشرع والوقوف أمام القضاة المسلمين مسلّمًا به لدى الأجانب. كما أنها شكلت مكوّنًا أساسًا من مكوّنات الاتفاقات والمعاهدات

---

(119) ممّا يؤكد محدودية مبادرة السلطان محمد بن عبد الله ظهور طلب التدوين من جديد في المبادرات الإصلاحية التي عرفتها نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. ويكفي في هذا الباب تأمُّل المشروع الدستوري لعبد الكريم مراد، وممّا جاء فيه: «أول عمل يبدأ به انتخاب أربعة من أفاضل العلماء الذين سبق لهم خدمة في القضاء، ويكلفون بتأليف كتاب مقتصر فيه على قول واحد من مذهب الإمام مالك رضي الله عنه، بعبارة سهلة يفهمها العالم والجاهل، كما فعلت الدولة العثمانية، وبعد إتمامه يعرض على مجلس الملة، ثم على المجلس الأعلى، وبعد الاتفاق على مواده - ولو بغلبة الرأي- يصدر أمر سيدنا نصره الله تعالى بالعمل فيه لدى جميع القضاة»، انظر: المنوني، **مظاهر يقظة المغرب**، ج 2، ص 428-429.

(120) ذكر ابن زيدان في سياق الترجمة للسلطان الحسن الأول عدة نماذج من نزاعات بين مغاربة وفرنسيين في مدن مختلفة، ولا سيما في المراسي، تتعلق أساسًا بالنهب والتعدي والمماطلة في الديون.. إلخ، انظر: ابن زيدان، **الإتحاف**، ج 2، ص 319-323.

الدولية التـــي جمعت المغرب بغيره من الدول الأجنبيـــة، وفي مقدمتها إنكلترا وفرنسا وإسبانيا، وسنقدم في ما يلي مثالًا من العلاقات المغربية - الإنكليزية.

وقّع المغرب مع بريطانيا العظمـــى في العام 1856 معاهدة تجارية مهمة، ســـاهمت بقوة في تقنين العلاقات الاقتصادية والسياســـية وتوطيدهما بينهما. وقد تضمنت هذه المعاهدة مجموعة من المواد القضائية، وخصوصًا الشـــروط المتعلقة بالنزاعات المحتملة بين رعايا الدولتين، أكانوا تجارًا أم غير ذلك[121]. ومن أهم المبادئ التي أقرّتها هـــذه المواد مبدأ «المدعي يتبع المدعى عليه إلى محكمته»، وهو مبدأ متعارض تمامًا مع قواعد الشـــريعة الإسلامية التي تفرض على المســـلم التحاكم لدى المحاكم الإســـلامية في جميع الأحوال[122]. ولم ينفع مع هذا الإقرار تقييد تطبيقه بموافقة الأحكام النهائية للشـــرع الإســـلامي؛ ففـــي حالة اعتداء بريطاني على مســـلم - مثـــلًا - يجب على المســـلم متابعة البريطاني أمام المحكمة الإنكليزية، ولا يجوز للمحكمة الشرعية النظر في ذلك بحكم معاهدة 1856، الشيء الذي وفّر للمســـلمين والأجانب على حد سواء غطاء قانونيًا للخروج عن الشرع، وتعطيل الشـــريعة الإسلامية بشكل تدريجي وقانوني.

زاد أزمة الشريعة تفاقمًا في هذا الســـياق أن إعمال القاعدة السالفة الذكر ما عاد مقصورًا على النزاعات المختلطة بين الأجانب والمغاربة، بل تجاوزهم إلى النزاعات التي تقع بين المغاربة، وتحديدًا بين المحميين منهم[123] وســـائر طبقات الشعب، إذ وجدنا القضاء غير الشـــرعي الأجنبي في هذه الفترة يتناول عددًا من القضايا والنزاعات الحادثة بين المسلمين ويفصل فيها.

---

(121) بن الصغير، **المغرب وبريطانيا العظمى في القرن التاسع عشر**، ص 99-101.

(122) علال الفاسي، **مدخل في النظرية العامة لدراسة الفقه الإسلامي**، ط 2 (الرباط: منشورات مؤسسة علال الفاسي، 2002)، ص 159-160.

(123) المحميون هم فئة من الشـــعب المغربي كانـــت في خدمة التجـــار الأجانب والقناصل، وكانت في بعض الحالات من خارج هؤلاء من التجار والأعيان، وتستفيد من حماية الأجانب، وعدد من الامتيازات المرتبطة بذلك، كالإعفاء الضريبي وعدم التحاكم أمام المحاكم الشرعية... إلخ.

إن أزمة العدالة التي عاناها المغرب الأقصى وسائر البلاد العربية خلال العصر الحديث وقبيل الاحتلال أحالت بشكل مباشر إلى أزمة الشريعة، بعدما انتهت إلى تعدد واتساع في الأقوال والأحكام، على عكس مقصودها الشرعي وهو إقامة العدل بين الناس. وزاد من حدة هذه الأزمة - ولعل من نتائجها - السماح للمسلمين بالاحتكام إلى الشرائع الأجنبية، وضرب سيادة الشريعة الإسلامية[124].

إن هذه الأوضاع القانونية المفوتة للعدالة في المجال العربي قبل الاحتلال، وما نجم عنها من آثار سيئة، دَعَوَا النخب العربية الإسلامية إلى التفكير في الإصلاح، واقتراح بعض المبادرات، وقد ضربنا لهذه المبادرات مثلًا من المغرب الأقصى، غير أنها، وعلى أهميتها ومغزاها الحداثي الذي لا تخطئه العين، لم تصل إلى مبتغاها، ولم تغير من هذه الأوضاع إلا بنسب قليلة، فهل كانت «الإصلاحات القانونية» التي أدخلتها الدولة المستقلة بعد ذلك خطوة صحيحة على طريق الإصلاح؟ وما مصير الشريعة في ضوء هذه الإصلاحات؟

2 - الشريعة في سياق بناء الدولة - الأمّة: مصير الشريعة

تتّصل اختلالات العدالة التي سجلناها في الفقرة السابقة اتصالًا وثيقًا بتحلل البنى الاجتماعية والاقتصادية لدولة العصبية. وقد نبّهنا على هذا الأمر باختصار في ما سبق. كما أنها في الآن نفسه تشييد لأسس الشرعية التاريخية للحداثة القانونية التي ستبدأ خطواتها الأولى مع مشروع بناء الدولة - الأمّة. وإذا كان الفساد الذي لحق، وتطبيق الشريعة على يد المتأخرين، أحد مظاهر/ عوامل انحطاط العدالة، فإن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق: ما هو

---

(124) تحدث المستشار طارق البشري بوضوح عن الاختراق القانوني الذي تعرض له العالم الإسلامي خلال القرن التاسع عشر، بالتزامن مع الضغط الرأسمالي، حيث عملت القوى الإمبريالية على فرض ازدواجية قانونية على الحكام المسلمين، أكان في المغرب أو مصر أو الأستانة، انظر: البشري، **الوضع القانوني المعاصر**، ص 12-15.

مصير الشريعة بعد إدانة مآلها التطبيقي في ظل دولة العصبية؟ أو بعبارة أخرى، كيف يمكن تحويل الشـريعة من ممارسة دينية تجيز التوسـع وتتيح للمكلف الأخذ بأي مذهب أو حكم شـاء - أكان مفتيًا أم طالب فتوى - إلى ممارسـة قانونية قائمة علـى الحصر وتضييـق الاختيارات وحث العمـوم على الأخذ بالمذهب الواحد؟

إزاء هذا الحرج التاريخي الذي وجدت النخب الفقهية العربية نفسها فيه، والناجم عن مقتضيات بناء الدولة - الأمّة، لم يكن أمامهم سـوى الذهاب في مسار «وضعنة الشـريعة»، أي جعلها قانونًا نابعًا من الواقع [الوضعي] بكل ما تحمله كلمة القانون من دلالة [فرادة الحكم، والتعريـف، والإلزام](125). وإذا كانت المراحل السـابقة للاحتلال شـهدت إرهاصات هـذا التحول كما دلت على ذلك مبادرة السلطان محمد بن عبد الله في المغرب، فإن الجهد التشريعي والقانونـي الذي بُذل بعد الاسـتقلال فـي المغرب وخارجه، والإشـكالات العويصة التي واجهها المشرِع العربي، كانا يدفعان باتجاه هذا المسار، ومن ثم تمكين الدولة الناشئة من قانون مستوحى من الشريعة ونصوصها، أو على الأقل لا يتعارض معها.

انسـجامًا مع هذا الخط، حاولت السـلطة الحاكمة في المغرب الأقصى الاسـتجابة لمطالب الحركة الوطنية وتطبيق أحد شعاراتها الجذابة، وهو إعادة الاعتبار إلى الشريعة الإسـلامية والمحاكم الشرعية التي أمعن الاستعمار سابقًا في إهمالها وتهميشـها. وتنفيذًا لذلك، قام الملك محمد الخامس (ت 1961) بتشـكيل لجنة تدوين القوانين التـي ضمت في عضويتها خيرة علماء الشـرع وخبراء القانون، وأسـند إليها مهمـة إصدار قانون مغربي وفق هدي الشـريعة الإسلامية. وبعد مدة من العمل ليست بالطويلة، تمكنت هذه اللجنة من إخراج نص مدونة الأحوال الشخصية الذي حظي بالقبول من طرف الملك، وصدر في

(125) إننا نميز من جهة تعاطي الفرد مع الشـريعة، بين الشـريعة - الدِّين التي تتيح له - حاكمًا أكان أم محكومًا، الاختيار والتمذهب، وبين الشـريعة - القانون التي لا تسمح للفرد بالاختيار بل تلزمه بحكم معيّن بين مجموعة من الأحكام.

عام 1958، وجرى العمل به منذ ذلك التاريخ وإلى اليوم، مع بعض التعديلات التي أملاها تغير الأحوال وتطور الواقع[126].

بالعودة إلى نصوص هذه المدونة، أكانت في حلتها الأولى أم الثانية، يبدو الفرق واضحًا بين الشريعة - الدِّين التي كانت سائدة قبل الإصلاح، والشريعة - القانون التي جسدتها هذه النصوص؛ فمعظم الاختيارات والأحكام التي تبنّتها المدونة في أصلها تحتمل أكثر من قول أو حكم، لكن المشرع المغربي، وإدراكًا منه لطبيعة القانون، اختار من بينها واحدًا وأهمل بقية الأقوال، وألزم القضاة بالقول الواحد أو الحكم الواحد. ولا يخفى أن مثل هذا النهج مخالف للشريعة - الدِّين التي تتيح من حيث المبدأ للمكلَّف حرية الاختيار، وقد تسبب هذا الاختلاف بين الشريعتين بمشكلات للدولة الإسلامية، غير أنه اختلاف مقدور عليه، ودوافعه وطبيعته مفهومة؛ فعلى سبيل المثال، حددت المدونة المغربية سن الزواج في بلوغ الفتى أو الفتاة سن الثامنة عشرة، واعتبرت من لم يبلغ هذا السن فاقدًا أهلية الزواج، وشرط زواج من لم يبلغ الأهلية بموافقة القاضي، وبناء على تقرير معلل... إلخ[127]. كما نصت هذه المدونة على أن «الولاية حق للمرأة، تمارسه الراشدة حسب اختيارها ومصلحتها»[128]. وبالعودة إلى نصوص الفقه الإسلامي، المالكية منها أو غير المالكية، تجد توسعًا كبيرًا في أحكام هاتين النقطتين، ولا مانع، من منطلق الدِّين، من مخالفة هذا «الحكم الرسمي» والعمل بحكم آخر، وبالتالي السؤال الذي يطرح نفسه: بأي حق تلزم الدولة عموم المكلفين بحكم دون غيره من الأحكام؟

إذا كان للدولة من الناحية القانونية، وبدافع المصلحة، الحق الكامل في إلزام المواطنين باحترام القانون، ومعاقبتهم على مخالفته، وخصوصًا في قضايا المصالح، فإن ممارستها هذا الحق في المصالح ذات الصلة بالدِّين هي محل

(126) الفاسي، **مدخل في النظرية العامة لدراسة الفقه الإسلامي**، ص 168-169.

(127) **مدونة الأسرة**، سلسلة النصوص القانونية والقضائية، ط 2 (الرباط: جمعية المعلومة القانونية والقضائية، 2004)، ص 22.

(128) **مدونة الأسرة**، ص 23.

نظر، ويسبب لها الكثير من المتاعب، ولا سيما مع بعض المتدينين الذين يجعلون مخالفة هذه القوانين شرطًا للورع والتقوى.

إن المشكلة الأساسية التي عاناها المشرّع الوطني بعد الاستقلال، وسعى لتجاوزها بطرق مختلفة، هي صعوبات التحول من الشريعة - الدِّين إلى الشريعة - القانون، وفي ما إذا كانت الحاجة ماسة إلى هذا التحول في المجالات كلها؛ فالشريعة - الدِّين، كمادة خام، وبالاتساع والتضخم اللذين تجسدت فيهما مصنفات فقه المتقدمين وشروح المتأخرين، وبحكم التاريخ، لا تساعد على تحقيق العدالة في إطار الدولة - الأمّة، بل تشكّل في بعض الأحيان مدخلًا لضعاف النفوس والمغرضين للتجني عليها. وقد أدرك الإصلاحيون الأوائل هذه الميزة، وعملوا على الانتقال من الشريعة - الدِّين إلى الشريعة -القانون بالصورة التي بيّناها سابقًا، وفي حدود الإمكانات التي كانت متاحة لهم. وكان المدخل الأساس لذلك الدعوة إلى تدوين الشريعة وعكسها إلى قوانين توضع بين يدي الحكام والقضاة لتنفيذها. ولعل أوضح مثال لهذا التحول هو تأليف مدونة الأحوال الشخصية في المغرب وفي عدد من البلدان العربية[129]. وكان ممكنًا حسم هذا النزاع وإلى الأبد، لو أن القائمين على التشريع في الدولة المستقلة اجتهدوا في تأصيل القوانين الأخرى التي ورثوها عن الاستعمار، وأتبعوا ذلك بدرء التعارضات، أو تمكنوا من التدوين، لكن للأسف جرت الرياح بما لا تشتهي السفن.

توقف مشروع تقنين الشريعة عند مدونة الأحوال الشخصية (مدونة الأسرة الحالية)، ولم يجاوزها إلى غيرها، إذ عجز عن إخراج قوانين إسلامية أخرى كانت الحاجة ماسة إليها بعد الاستقلال، وعلى رأسها القانون الجنائي، فهل هذا العجز أو التراجع ناتج من موقف سلبي من الشريعة كلها، ورفض لسيادتها، أم سببه فهم وتأويل مستحدث لا يرى خارج الأحوال الشخصية مجالًا لحكم

(129) انتبه بعض المعاصرين إلى جانب من الفرق بين الشريعة - الدِّين والشريعة - القانون، وعبّروا عن ذلك بالفرق بين الذنوب والجرائم، انظر: جاسر عودة، **بين الشريعة والسياسة: أسئلة لمرحلة ما بعد الثورات** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012)، ص 93.

الشريعة، أم يرجع إلى عوائق عملية وتدبيرية لا تسمح بتطبيقها؟ سنحاول في ما يلي تأمُّل هذه الواقعة وتعليلها قدر الاستطاعة.

كان مشروع تدوين الشريعة، أي كتابة الشريعة - القانون، مطلبًا إصلاحيًا تاريخيًا كما بيّنا سابقًا، غير أن متغيرات ما بعد الاستقلال، وخصوصًا ما تعلق باستمرار النفوذ الاستعماري، وأجواء الصراع على السلطة بين مكونات الحركات الوطنية، وتنامي التيارات العلمانية... إلخ، عطلت مشروع التدوين، وحبسته في «الأحوال الشخصية». ورُبِط هذا التعطيل بأحوال ومبررات عديدة، منها على سبيل المثال: نفوذ الفنيين الأجانب الذين استمر وجودهم بعد رحيل الاستعمار، والموقف الأيديولوجي «المعادي» للشريعة الذي مثلته بعض النخب العلمانية التي استلمت السلطة في البلاد العربية بعد الاستعمار، والتهيب من المشروع، والخوف على الاستقرار القانوني... إلخ. لكن مهما تكن مبررات هذا التعطيل، اضطرارية أكانت أم إرادية، فإنها ساهمت في تعقيد حل إشكالية الشريعة، وفصلها عن جذورها الإصلاحية، وأضفت عليها أبعادًا جديدة لم تكن مطروحة من قبل، حيث طرأ تحوّل كبير في وجهة النقاش الفكري والسياسي حول هذا الموضوع، وانتقل الأمر من إشكالية التدوين وإكراهات الانتقال من الشريعة - الدِّين إلى الشريعة - القانون، إلى إشكالية الحاجة والجدوى، وطرح السؤال: هل نحن بحاجة إلى الشريعة؟ وهل تصلح لعصرنا؟

تمخضت عن واقعة تعليق مشروع تدوين الشريعة معارضتان أساسيتان: **الأولى** بقيت على صلة بالروح الإصلاحية، واستمرت على مطلبها باستئناف التدوين وإتمام الملاءَمة، **والثانية** انسجمت مع اللحظة ورجعت إلى إثبات حق الشريعة في السيادة. ومن أبرز رموز المعارضة الأولى في المثال المغربي رابطة علماء المغرب التي اعتبرت الأمر ركونًا للاستعمار، وخيانة لطموحات الحركة الوطنية؛ إذ لم تغفل الرابطة في بياناتها وتوصيات لجانها الموضوعاتية منذ تأسيسها (1960) وإلى مؤتمراتها الأخيرة، الإشارة إلى ضرورة «مراجعة جميع القوانين والإجراءات القضائية الجاري بها العمل لدى المحاكم المغربية، وذلك

بعرضها على أنظار علماء مختصين في بالفقه الإسـلامي، حتى يساير جميعها أحكام الشريعة الإسلامية وتوجيهاتها»[130]. أمّا خارج المغرب، فأشهر مثال هو جماعة الإخوان المسـلمين التي كانت في طورها الأول لا تتعدى حد المطالبة بالتوفيق بين القانون الجاري به العمل والإسـلام[131]؛ فعلى سبيل المثال قرر المؤتمر الخامس للجماعة في عام 1936 تشكيل لجنة دستورية وأخرى قانونية بهدف العمل على الموافقة بين القوانين المعمول بها والشريعة الإسلامية، وهو ما يدل على ارتباط الجماعة بالروح الإصلاحية التي انبعثت قبل تأسيسها[132]، لكن هذه المعارضة سرعان ما خبا صوتها، وهمّشتها المعارضة الثانية.

أمّا المعارضة الثانية، فقد مثّلتها بكفاءة عالية الحركةُ الإسلامية في عقودها المتأخرة فبذلت جهـدًا فكريًا كبيرًا في الدعاية لسـيادة الشـريعة وصلاحيتها لكل زمـان ومكان، وغطت علـى المعارضة الأولى، وخصوصًـا بعد إفصاح التيارات العلمانية عن مشـاريعها السياسـية والفكرية؛ فلأول مرة، ومنذ ظهور الإسلام، دخل المسلمون في نقاش بينهم بشـأن الحكم بما أنزل الله، وشرعية تطبيق الحدود... إلخ. بعدما كانت هـذه الأمور من البدهيات التي يُبنى عليها. وقد عكست الكتابات الحركية الإسـلامية منذ الخمسينيات من القرن الماضي هـذه القضية بقـوة. ويكفي في هذا البـاب مراجعة نصـوص «الجيل الأول» من الإسـلاميين، كأبـي الأعلى المودودي (1979) وسـيد قطـب (1966) وعبد القـادر عـودة (1954) وتقي الديـن النبهانـي (1977) وآخرين[133]. والجدير بالاعتبار في هذا السـياق تحـوّل بعض الإصلاحيين على مسـتوى

---

(130) بن شقرون، **مواقف وآراء رابطة علماء المغرب**، ص 138.

(131) من الملاحظات التي قد تسـتوقف القارئ في هذه المناسبة أن على الرغم من أن جماعة الإخوان المسلمين أمّ الحركات الإسـلامية، فإنها كانت منسـجمة مع روح المرحلة التي ظهرت فيها، وتغيرت تبعًا لتطور الأوضاع وتغير الإشكاليات، فهي في أعوامها الأولى لا تختلف كثيرًا عن الحركات والناشطين الإصلاحيين الذين تقدموها في القرن التاسع عشر.

(132) حسن البنا، **مذكرات الدعوة والداعية**، ط 2 ([القاهرة: دار الشهاب]، 1966)، ص 235.

(133) انظر، على سـبيل المثال، **تدوين الدستور الإسـلامي** لأبي الأعلى المودودي، **ومعالم في الطريق** لسـيد قطب، **ونظام الإسـلام** لتقي الدين النبهاني، **والمال والحكم في الإسلام** لعبد القادر عودة... إلخ.

الفكر إلى إسلاميين، ومن أبرز الأمثلة في هذا الباب الزعيم علّال الفاسي الذي حاول في كتابه **دفاع عن الشريعة** استعادة الشرعية السياسية والأخلاقية للشريعة الإسلامية التي نهبتها قوى الردَّة التي تحكَّمت في المصائر والأقدار بعد الاستقلالات الوطنية؛ فعلّال الفاسي كان في أعماله قبل **دفاع عن الشريعة** متصلًا بالروح الإصلاحية، وهو ما يفسر لنا أفكاره في **النقد الذاتي** التي حاول من خلالها التقريب بين المذهب المالكي والقانون الفرنسي[134]، لكنه عاد، بعد المقاومة التي لقيها مشروع التدوين في دولة الاستقلال وتعالي الأصوات المشككة في راهنية الشريعة، وقدرتها على التجاوب مع العصر، نحو الأصول، وألفيناه يناقش حجية الشريعة والحاكميَّة وملاءمتها للعصر... إلخ.

إن الدعوات الراديكالية من أجل تطبيق الشريعة التي صدرت عن الحركات الإسلامية المعاصرة، هي - من أحد الوجوه - نتيجة مباشرة لإجهاض مشروع تدوين الشريعة (الشريعة - القانون)، والانقلاب السافر على المشروع الإصلاحي. وجُل بدايات الإسلاميين في البلاد العربية يرجع - من بين ما يرجع إليه - إلى سياقات هذا «الإجهاض» المحلية التي اختلفت زمنيًا من بلد إلى آخر.

تُعتبر الصحوة الإسلامية التي تجسّد جانب منها في الحركة الإسلامية

---

(134) كتب علال الفاسي في الفترة (1949-1950) ما يلي: «الحقيقة أن الذي يدرس القانون الفرنسي ومذهب الإمام مالك دراسة مقارنة يجد أن الفِقهين يتفقان في تسعين في المائة من الأحكام. وقد وضع الأستاذ سيد عبد الله حسين من علماء الأزهر وخريجي الحقوق الفرنسية كتابًا تحت عنوان **المقاربات التشريعية** في ثلاثة أسفار، أثبت فيه عن طريق المقابلة الفعلية بين الفقهين التوافق الغالب فيهما، بل استمداد القانون الفرنسي من المذهب المالكي في تسعة أعشاره، لأن مذهب مالك هو الذي كان معمولًا به وقت الاحتلال العربي في إسبانيا وفرنسا، ولأنه المذهب الذي كان مدونًا معروفًا في وقت لم يكن في فرنسا غير أعراف مختلفة لا تستمد من القانون الروماني إلا القليل في بعض أقاليمها». ويُتبع العلامة علال الفاسي هذا التقرير بدعوى طيبة يقول فيها: «وما أجدر هذه الكتب بأن تقرر في القسم الديني بجامعة القرويين وفي قسم الحقوق بمعهد الدروس العلمية المغربية لتكون خير مساعد على إزالة الحذر الحاصل في نفسية كل من فقهائنا ورجال القانون المغاربة والأجانب في بلادنا، وبذلك يتسنى تكوين الفكر الواسع في كل من الفريقين ليتأتى تعاونهم القانوني المنشود»، انظر: الفاسي، **النقد الذاتي**، ص 147.

من منظور تاريخ الإصلاحية العربية، محاولة لاستعادة التوازن بعد اختلاله، والتمكين للشريعة - القانون، غير أن الطريق إلى هذا الهدف لم تكن دائمًا سالكة ومباشرة، بل مرت بأطوار مختلفة، اختلفت معها أحيانًا الغاية الإصلاحية؛ ففي بعض الفترات اتخذت مطالب الحركة الإسلامية طابعًا راديكاليًا مشبعًا بالرفض، في انسجام تام مع مقابلاتها السياسية والفكرية التي كانت في الواقع تدعو بأسلوب فج إلى التعطيل وإبطال حكم الشريعة من دون أدنى مراعاة لمشاعر الجمهور. وعلى الرغم من تجاوزها حد الاعتدال أحيانًا، فإن الحركة الإسلامية، منظورًا إليها من زاوية التاريخ، لم تكن شرًا مطلقًا وضربًا من ضروب العبث، كما يعتقد الكثيرون، بل على العكس من ذلك، أدت إلى جمع الناس من جديد إلى الشريعة - الدِّين، بعدما تفرقوا عنها بسبب الأهواء المختلفة، وبلورت حاجتهم إليها كقانون. وقد تسبب هذا التحرك التاريخي للحركة الإسلامية في تجريد القانون الوضعي من الشرعية السياسية اللازمة، وأمسى قانون عسف وظلم، باعتبار تعارضه مع جزء مهم من الإرادة العامة.

إن اللحظة الإصلاحية التي دشنتها الحركة الإسلامية المعاصرة تشبه كثيرًا اللحظة التي اجتازها العرب عند نهاية دولة العصبية وفي أثناء تبلور المشروع النهضوي العربي، وخصوصًا في الانطلاق من الشريعة - الدِّين، والاتجاه إلى الشريعة - القانون؛ ذلك بأن فشل الحركة الإصلاحية العربية في إنجاز وعدها التشريعي وانحرافها عن الخط التاريخي التقدمي حتّم على الحركة الإسلامية ربط الصلة من جديد مع ما انقطع، والعودة إلى مطالب المواءمة والتأصيل، ومن ثم فإن خروج بعض فصائل الحركة الإسلامية عن هذا الخط الذي يستكمل بناء الأوائل، بالزيادة في الطلب أو بالنقص منه، هو خروج من التاريخ والإصلاح الممكن.

***

إن الأزمة التي انتهت إليها العدالة في الفصل الأخير من دولة العصبية، وبسبب الأوضاع التاريخية الجديدة، جعلت من الإصلاح مهمة مستعجلة لا تقبل التأجيل. وقد تفاعلت النخب مع هذه المهمة بأشكال واختيارات مختلفة،

غيــر أنها اتفقت - مبدئيًا - علــى تطوير مفهوم العدالة الذي كان ســائدًا على مدى قرون، والمســتند إلى الشــريعة - الدِّين، وتعويضه بمفهــوم جديد يقوم على الشــريعة - القانون. غير أن دخول الأجنبي على خط هذه الإصلاحات، وعرقلتــه ديناميات‌ها المحلية قبــل الاحتــلال وأثنائه، أجهضا هذا المشــروع الإصلاحي، وأحدثا وقائع جديدة زيفت سؤال الإصلاح التاريخي في المجال العربي -الإسلامي[135].

ظهر الارتباك والتعثر الذي زرع الاســتعمار بذوره واضحين على النخب العربية التي تســلّمت الحكم بعد رحيل المحتل، إذ عجزت عن استئناف القول والفعل في المشــروع الإصلاحي الذي وضعت أسســه الحركــة الإصلاحية العربية، والذي أصبح مُتجاوَزًا عمليًا بحكم وقائع كثيرة، وهاجت عقول الناس ومشــاعرهم بســماع دعوات لم يألفوها تتحدث عن عجز الشريعة، وضرورة فصل الدِّين عن الدولة... إلخ، الشيء الذي أدى إلى انشقاق الحركة الإصلاحية العربية، وظهور فصيلين كبيرين، واحد متحمس لأطروحة العلمانية واقتفاء أثر الغرب في هذا الباب، والثاني متشــبث بالخصوصية ومصــرٌّ على التحقق من الإســلامية في كل صغيرة وكبيرة. وقد أنفقت الدولة العربية المســتقلة جهدًا وطاقة كبيرة في الصراع بين الأشقاء، من دون أن يحقق أي طرف نصرًا واضحًا على الآخر.

إن هذا المــآل الذي آل إليه الصراع في شــأن مفهــوم العدالة في الوطن العربي، والتكلفة التــي أداها المشــروع النهضوي العربي فــي نهاية التقويم، لم يذهبا ســدى، بل أقنعا جميع العقلاء في الجهتيــن أن لا نهوض ولا عدالة من دون مراعاة الخصوصية الدينية والثقافيــة العربية من جهة، و مراعاة التقدم والمنجز السياسي الإنســاني الآتية رياحه من الشمال من جهة ثانية. ولا يخفى أن هذا الاقتناع يحيلنا مباشرة إلى الأجواء الأولى لتبلور الإصلاحية العربية في القرن التاسع عشر التي أنسانا إياها الاحتلال وقطع صلتنا بها.

(135) البشري، الوضع القانوني المعاصر، ص 21-23.

مشـكلة العدالة في ديارنا ليسـت مشـكلة عقلانية تُحسـم بالحسابات المادية أو ما يمكن أن نسـمّيه «عدالة الظاهر»، بل هي مشكلة أخلاقية، يساهم الدِّين بقسط عظيم في حسمها؛ فالتشـريعات والقوانين التي تصدر عن الدولة ومؤسسـاتها التشـريعية لا تحقق المقصود منهـا، وهو العـدل، إذا لم تتصل بحبل من الشـريعة، وهذه الصلة هي التي تحقق تمام الرضى عن القانون لدى المواطن، وهو ما أدركته النخب العربية ولو متأخرة، ومهد الأوضاع إلى انطلاق دينامية إصلاحية جديدة.

اضطلعت الحركة الإسلامية التي نشـأت في العالم العربي في خضم هذا الانتقال التاريخي من دولة العصبية إلى الدولة - الأمّة، بمسـؤولية وكفاءة عالية من طريق تأصيل مفهوم العدالة الذي اخترق العالم العربي وفرض نفسـه علينا باعتباره أحد مقتضيات الدولة - الأمّـة. ولا يخفى على المفكر الفاحص أهمية هذا الـدور، وتأثيره الاسـتراتيجي الذي يتعدى الإطار الخـاص إلى ما هو عام (الإنسـاني)؛ فالنقاش الذي فرضته الحركة الإسلامية على النخب العربية حول شرعية الإصلاحات - مهما تكن توجهاته - لا يمكن أن يفضي في النهاية إلا إلى تعزيز شرعيتها السياسية بشرعية أخرى أخلاقية، لا تقل أهمية وتأثيرًا عن مصادر الشرعية الأخرى، ومن ثم تأمين وحسم الانتقال إلى الشريعة - القانون. أمّا خارج هذا الدور، فتبدو الحركة الإسلامية اسمًا بلا مسمى وصِفة بلا موصوف.

رابعًا: المعروف في طور انتقالي/ أزمة الشرعية الأخلاقية

إن حصيلة دولة العصبية في مجـال المعروف حصيلة ضعيفة ومتواضعة. وقد حاولنا في الفصل السـابق تبيين أسـباب هذا الضعـف ومظاهره، غير أن أبرز هذه الأسباب التي يحسـن تذكرها في هذا المقام هو شـح موارد الدولة المالية التي يجـوز للحاكم التصرف فيهـا، ونفقتها في المصالـح. وزاد هذا الشـح في العهود المتأخرة من عمر دولة العصبيـة، وبالتالي، وعلى الرغم من الإدراك النظري لأهمية النفقة على المعروفات، والغطاء الأخلاقي المريح لهذه النفقات، فإن أمثلتها الواقعية بقيت محصورة وقليلة.

اللافت في هذا السياق أن ضعف النفقة على المعروف في إطار دولة العصبية لم يكن يثير لها معارضة أو معارضات سياسية من نوع ما، حتى في حالة توافر الموارد؛ فلم تكن مطالب الرعية وعامة الشعب في هذا الباب تجاوز حد الأمن والعدالة القضائية إلا نادرًا. وممّا يفسر هذا الموقف من جانب الرعية رسوخ البنى التقليدية في الثقافة والمجتمع، وهي البنى التي لم تكن تحرض على طلب المعروف السياسي، أي الآتي من الدولة.

غير أن التحولات الكبرى التي شهدها جنوب المتوسط خلال العصر الحديث، وخصوصًا ما ارتبط بالضغوط الخارجية، ثم الاحتلال، قوضت دولة العصبية، ونقلت العرب قسرًا إلى «دولة التنظيمات»[136] التي تحاكي نموذج الدولة - الأمّة، المتمخضة عن التجربة التاريخية الغربية، فما بُني في جُل بلدان العالم العربي بعد الاستقلال الوطني لا يُعتبر بحال من الأحوال دولة حديثة (الدولة - الأمّة) نظرًا إلى افتقادها السياق المؤسس سياسيًا وثقافيًا واجتماعيًا، بل هو مجموعة من التنظيمات الحديثة المستدعاة من دون سياق من تجربة الآخر، تشبه إلى حد ما الاقتباسات التي جرت في ميادين التقنية والوسائل. وإذا كان الاقتباس عمومًا ذا جدوى وينجم عنه الأثر الإيجابي بمجرد تملّكه، فإن ابتكارات من قبيل الدولة - الأمّة، يستحيل تملّكها بمعزل عن تاريخها، ولا يمكن تملّك تاريخها إلا إذا أصبح العرب غربًا، مجتمعًا وثقافةً وسياقًا، وهو أمر متعذر وطلبه ضرب من الحماقة المستغنية عن الدليل.

إن الوصف الحقيقي لما جرى بعد الاستقلال في جل البلاد العربية هو بناء دولة التنظيمات التي تشبه الدولة الحديثة. أمّا مشروع الدولة - الأمّة الذي انطلقت خطواته الأولى على الأقل خلال القرن التاسع عشر، بالتزامن مع تحرشات الأجنبي بالبلاد العربية، فإنه ما زال غير متحقق بالمعنى الكامل. وتُعتبر التحولات الجارية في معظم البلاد العربية في مستهل هذا القرن تطورًا نوعيًا باتجاه تملّك الدولة - الأمّة، بعد تملّك سياقها التاريخي إلى حد ما،

(136) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، ط 8 (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 129.

وهو ما استغرق من زمن العرب قرابة قرن من التحولات الثقافية والاجتماعية والسياسية التي كانت في كثير من الحالات تحوّلات شاقة وصعبة.

إن الدولة - الأمّة في جوهرها دولة معروف؛ فجُل أمثلتها في الغرب والشرق تنضح بمعاني المعروف، والتفاني في جلب المصالح بأنواعها. ونظرًا إلى تعثرها وتأخر تحققها في العالم العربي لأسباب كثيرة، بعضها داخلي والبعض الآخر خارجي، فإن ما أُنجز في هذا الباب بسيط ومتواضع إذا ما قورن بالإنجاز الأمني والمؤسسات المرتبطة به، والذي يشير بوضوح إلى استمرار روح الدولة العصبية في دولة المؤسسات.

سنحاول بعد هذه المقدمة تتبّع تطور اهتمام الفكر السياسي العربي بالمعروف، على الرغم من تواضع هذا الاهتمام، واستنادًا إلى مجموعة من المفاهيم، وفي مقدمتها مفهوم حق المواطن أو حقوق الأمّة، وسنركز في هذه المتابعة - جريًا على عادتنا في الفقرات السابقة - على المثال المغربي.

***

فَرَض المعروف نفسه على الدولة المغربية كإحدى مهمات الحكم الرئيسة بعد اللقاءات الكثيرة مع السلطان الغربي، فما عاد ممكنًا الاستمرار على النهج الذي سارت عليه دولة العصبية قرونًا كثيرة، إذ تُعتبر المعروفات من نوافل العمل السياسي التي لا يَأثم تاركها ولا يلام. وعلى العكس من ذلك أمسى السعي للقيام بالمعروف وإفشاء مظاهره في أرجاء الدولة من أوجب الواجبات في هذا العهد. وانسجامًا مع هذا التحول، وجدنا الكثير من الدلائل في مغرب القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، التي تؤشر على اهتمام خاص بالمعروف.

إذا كان تنامي المعروف وازدهاره من أوصاف الدولة - الأمّة ومن نتائج رسوخها، فإننا في الحالة المغربية، ونظرًا إلى تعثّر إنشائها وتأخره، نجد أن المعروفات التي اعتنى بها الحكام وعملوا على جلبها أو القيام بها، هي تلك المتصلة بالعلاقة مع الآخر ومن مقتضيات الاحتكاك به. فعلى سبيل المثال،

اشـــتكى المغرب في هذا العصر من ضعف قوّته أمام الجيوش الغربية، وعجزه عن مواجهتها، وذلك بسبب قلة موارده وضعف جبايته، الشيء الذي لم يسمح له باستثمار أموال ذات بال في الميدان العسكري. ولتجاوز هذا الوضع، انشغل بتوفير الموارد وتنميتها، وخدمة بعـض المصالح التي تعود عليه بالنفع في هذا المجال، من ذلك على سـبيل المثـال التوجه إلى التعليم العصري، وإرسـال البعثات إلى الخارج... إلخ.

فرض الاحتكاك السلمي للدولة المغربية (دولة العصبية) مع الدولة - الأمّة الغربية، في المجالات العسـكرية والتجارية والدبلوماسـية، الاهتمام بأصناف مختلفة من المعروفات كالتعليم والصحـة والمواصلات والاتصالات... إلخ، وهو ما جعل الكثير من الإصلاحات (المعروفات) شبه مملاة من طرف الدول الأجنبية المتربصة بالمغرب.

مهما تكن بواعث الاهتمـام بالمعروف، داخلية أو خارجيـة، فإن الفكر الإصلاحي المغربي، وخصوصًا الأفكار الدستورية التي ظهرت في هذه الحقبة، أخذ هذا التطـور بعين الاعتبار، وحاول أن يجعل من قيـام الدولة بالمعروف، وخدمة المصالح، أحد واجباتها الرئيسـة، فعلى سبيل المثال أشار الحاج علي زنيبر في مقترحه الدسـتوري على الدولـة المغربية بضرورة «اتخـاذ التدابير اللازمة لإدخـال فنون المعارف العصرية من جهاديـة وغيرها، وأنواع الصنائع الحديثة، والفلاحـة، وما يزيد الأمّة تقدمًـا في الأمور التجاريـة والاقتصادية بكل نشـاط»[137]. كما أن مشـروع دسـتور 1908 في الباب الخاص بحقوق أبناء الدولة الشـريفة جعل من التعليم حقًا للأبناء، وإلزاميًا على قدر مسـاعدة الأحوال[138]، والشيء نفسـه نجده عند أبي علي السوسي السملالي في **عناية الاستعانة في حكم التوظيف والمعونة**[139].

---

(137) المنوني، **مظاهر يقظة المغرب**، ج 2، ص 420.

(138) الوزاني، **مذكرات حياة وجهاد**، ج 1، ص 99.

(139) أحمد العماري، «نظرية التحديث والمواجهة عند أبي علي السوسـي السـملالي» في: **الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر**، ص 106.

من أهم أشكال المعروف ومظاهره التي نجح المغاربة في إقامتها أو سعوا لأجلها في هذا العهد، والتي أشار إليها عدد من المؤرخين، الإنفاق على طلبة الحساب وبعض المتعلمين[140]، وإدخال بعض الصناعات العصرية مثل معمل السكر الذي أنشأه السلطان محمد بن عبد الرحمن، ومحاولة مد سكة الحديد، وتطوير المواصلات على أنواعها، بما في ذلك فتح طريق برية للسيارات بين فاس ومكناس[141]، والاهتمام بنظافة المدن، والاجتهاد في تنقية أزقتها ومرافقها... إلخ[142].

لكن هذا التوجه الواضح للدولة نحو القيام بالمعروف كان يواجَه عادةً بمشكلتين رئيستين: **الأولى** هي المعارضة والحذر الشديدان للبنية السوسيوثقافية التقليدية التي كانت ترفض هذه التوجهات بدعوى ارتباطها بالأجنبي ومخالفتها لهدي الشريعة، ومن أمثلة هذا الموقف: قيام قبيلة بني مطير بعرقلة مشروعي السكة والطريق البرية بين فاس ومكناس، وسعي أطراف نافذة من النخبة المخزنية لإفشال الإصلاح الصحي والحيلولة دون إدخال بعض التدابير الوقائية... إلخ[143]، والمشكلة **الثانية** هي عجز الميزانية عن التوسع في هذا النوع من الإصلاحات نظرًا إلى هزالتها وضعف مواردها، فالصعوبات المالية التي عانتها الدولة المغربية في هذه الفترة بسبب ضعف الجباية، والأزمات السياسية والاقتصادية المتتالية، حالت دون نجاحها في هذا المجال، ولهذا وجدنا الكثير من الإصلاحيين في هذه الحقبة يقرنون بين اقتراحاتهم الإصلاحية ومصادر تمويلها، فعلى سبيل المثال اقترح عبد الكريم مراد في مشروعه الدستوري عددًا من الإصلاحات التي تندرج في باب المعروف، كإنشاء المدارس، أو الفبريكات، أو مد خطوط السكة، واقترح

---

(140) ابن زيدان، **إتحاف أعلام الناس**، ج 3، ص 551، و556.

(141) المصدر نفسه، ج 2، ص 501، 503، والمنوني، **مظاهر يقظة المغرب**، ج 2، ص 69.

(142) المنوني، **مظاهر يقظة المغرب**، ج 2، ص 74.

(143) المصدر نفسه، ص 69، ومحمد الأمين البزاز، «الإصلاحات والمشكل الصحي في مغرب القرن التاسع عشر،» في: **الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر**، ص 246.

لتمويلها وإنجازها الاستعانة بأموال الأحباس ومواردها. الشيء نفسه قام به السلطان المولى عبد العزيز حين أمر المحتسب بقبض المكس عن الذبائح، وأمر باستخدامه في تنظيف مدينة فاس العليا من الأزبال والنفايات والجيف والقاذورات، مع إصلاح العطب الواقع بالطرق العمومية[144].

إن ما تحقق في مجال المعروف في هذه الفترة، وقبل دخول المحتل، لم يتجاوز المتاح سوسيوثقافيًا وماليًا، فالتكلس الذي عانته البنية الاجتماعية المغربية، وتحولها الطفيف خلال القرن التاسع عشر، لم يهيئ الأسباب لاستقبال الإصلاحات، كما أن غلبة التقليد على الثقافة المغربية، والفهم السيئ للشريعة، ساهما بدورهما في كبح إرادة التحديث التي فرضت نفسها خلال هذه الحقبة. وينضاف إلى هذين العاملين عامل ثالث لا يقل عنهما تأثيرًا هو شح الموارد وضعف الجباية.

لم يتغير الوضع كثيرًا بعد الاحتلال، بسبب استمرار المقاومات السالفة نتيجة تعثر إقرار مشروع الدولة - الأمّة؛ فعلى الرغم من الاهتمام الواضح لدولة الاستقلال بالمعروف والمصالح عمومًا، وتراجع مكانة الديني بين وظائفها للأسباب التي ذكرناها آنفًا، فإن هذا الاهتمام لم يكن مسنودًا من طرف البنية السوسيوثقافية، وهو ما عرّض هذه الإصلاحات لأزمة شرعية اجتماعية وثقافية.

إن مآل المعروف في نهاية دولة العصبية وبداية التوجه نحو الدولة - الأمّة، يوقعنا في إشكالية فكرية دقيقة لم نتعامل معها في ما تقدم؛ فالدولة الإسلامية عبر تاريخها الطويل لم تُعرف بأداء مميز في جانب المعروف، لا لنقص في المفهوم أو النص، بل لنقص في الواقع الذي لم يستدع ذلك. وظهر هذا الضعف بشكل واضح في التنظيرات السياسية الإسلامية المختلفة، لكن بعد الانقلابات والتحولات التي شهدها جنوب المتوسط في بداية العصر الحديث، وكان من ضمنها التحولات التي مست الأسس البنيوية لدولة العصبية، والتي

---

(144) المنوني، **مظاهر يقظة المغرب**، ج 2، ص 71.

زرعت بذور فنائها، أمسى الانشغال بتنمية المعروفات أولوية سياسية وضرورة اجتماعية وثقافية لا يمكن الاستمرار في تجاهلها، وقد ألمحنا - في ما سبق - إلى أحوال وأدلة توجُّه دولة العصبية في آخر عهدها نحو الأمر بالمعروف.

غير أن الانشغال بالمعروف في هذا الطور الانتقالي لم يكن على حساب الوظائف الدينية، ولم يؤد إلى شطبها، إذ حرص الإصلاحيون من مواقعهم المختلفة على استمرار هذه الوظائف، وحافظوا على توازنها مع غيرها على صعيد الدولة، وسعوا إلى التحقق من الشرعية الأخلاقية للإصلاحات (المعروفات)، بل أكثر من ذلك بذلوا جهدهم لربط المعروفات بأسباب شرعية، واستمر هذا النهج التوافقي والتوفيقي بين الديني والدنيوي (المصلحي) في إطار الدولة المغربية إلى أن جاء الاحتلال الذي أخل بالتوازن الوظيفي، وغلّب طرف المعروف على طرف الدِّين، وقطع الأسباب والصلات بينهما، وظهر ذلك جليًا في السياسات والاختيارات التي أقدمت عليها سلطات الاحتلال جاعلةً من الدِّين والوظائف الدينية شأنًا غير سياسي، واستأثرت هي بالشأن السياسي. واستمرت هذه الحال إلى أن رحل الاحتلال في عام 1956، وتسلّم المغاربة السلطة، حيث كان يُفترض أن تعود الأمور إلى نصابها ويعود التوازن من جديد بين الديني والدنيوي، لكن روح الحماية الفرنسية استمرت سارية في جسم دولة الاستقلال الغض، واستمر معها التطرف في السعي إلى جلب المصالح من دون أدنى اهتمام بـ«المصالح الدينية»، بحيث خلت الحكومات الأولى من أي إشارة إلى التوظيف الديني، وتأخر إنشاء وزارة الشؤون الإسلامية حتى عام 1961[145].

إن الانفصال عن فلسفة الإصلاح التي دشّنها الرواد منذ القرن التاسع عشر، والإخلال بقواعد الاتزان بين الديني والدنيوي على صعيد الدولة في العالم العربي، أديا إلى ظهور حركات سياسية تطالب بإعادة الاعتبار إلى الديني في الشأن السياسي، وغلبت الوظائف الدينية في مشروعها السياسي. ونستحضر

(145) امحمد جبرون، **إشكالية الوظيفة الدينية في الدولة المعاصرة: قراءة في تجربة تأهيل الحقل الديني بالمغرب**، سلسلة مراصد؛ 4 (الإسكندرية: منشورات مكتبة الإسكندرية، 2011)، ص 9-10.

في هذا السـياق مجموعة من أدبيات الحركة الإسلامية ومواقف قادتها الكبار؛ فعلى سبيل المثال كتب المودودي في هذا الباب قائلًا: «ليست المهمة الحقيقية التي تتولاها الدولة الإسلامية في الأرض هي أن تعمل على إقامة الأمن والدفاع عن حدود البلاد أو رفع مستوى معيشـة الأهالي، فما هذا هو الغرض الأقصى والغاية العليا من وراء قيام الدولة الإسـلامية، فإن الميزة التي تميزها من سائر الدول غير المسـلمة هي أن تعمل على ترقية الحسـنات التي يريد الإسلام أن يحلي بها الإنسـانية»[146]. والمعنى نفسـه كرره عبد القادر عـودة، وزاد عليه موضحًا: «لقد جعل الإسـلام وظيفة الحكومة الإسـلامية إقامة الإسلام حيث افترض القرآن في الحكومة الإسلامية أن تقضي على الشرك وتمكن للإسلام، وأن تقيم الصلاة، وتأخذ الزكاة، وأن تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، والأمر بالمعروف هو الترغيب في كل ما ينبغي قوله أو فعله طبقًا للإسلام[147].

يمكن إجمال الإشكالية السياسـية والفكرية التي وضعنا فيها هذا السياق التاريخي، في الآتي: ففي الوقت الذي تلـح الدولة - الأمّة فيه على المعروف لدرجة يمكن تسـميتها بلا تردد دولةَ المعروف، نجد الفكر السياسي الإسلامي المعاصر يبخس هذا الطلب أو يحقره، أو في أحسن الأحوال لا يوليه الاهتمام الذي يسـتحقه، فهل يُفهم من هذا أن الدولة - الأمّة لا مـكان لها في الإطار الإسلامي، وأنها غير شرعية تاريخيًا وأخلاقيًا؟

جوابًا عـن هذا السـؤال، يمكن القول إن الفكر السياسـي الإسـلامي المعاصر مشروط في جانب كبير منه بأحوال نشـأته، ويجب أن تُفهم رسائله في سـياقها التاريخي. وبالعودة إلى هذه الأحوال يتبين الطابع الانفعالي لهذا الفكر، بحيث جاء ردة فعل على التطـرف في طلب المصالح الذي ظهر على دول ما بعد الاسـتقلال، والإهمال المتعمَّد في بعض الأحيان للوظيفة الدينية للدولة الإسـلامية، ومن ثم فإن الفكر السياسي الإسـلامي المعاصر، وواقع دولة الاسـتقلال، كلاهما يعكس حالة اللاتوازن التي أوقعنا فيها الاستعمار،

---

(146) المودودي، **تدوين الدستور الإسلامي**، ص 39.

(147) عودة، **المال والحكم في الإسلام**، ص 110-111.

ودليل على انحـراف تجربتنا السياسـية عن الخط الإصلاحي الذي رسـمه الأوائل.

بعيدًا عن جدل الفعل وردة الفعل، فإن مشـروع الدولة - الأمّة في سياقنا الخاص، ومن المنظـور التاريخي، ليس محاكاة بليدة واقتباسًـا مجردًا لتجربة الغرب، بل هو إنشـاء عربي - إسـلامي أصيل، متمخض عن سياقنا التاريخي المختلف. وعلى الرغم من التشـابه الظاهر بين الدولة - الأمّة التي نطلبها وما ترسخ في الضفة الشـمالية - وهو ما يعكس وحدة التوجه في التاريخ الإنساني - فإن هذا التشـابه لا يلغي الخصوصية ولا ينفيها، بـل على العكس من ذلك يعززها وينتصر لها. وقد كانت هذه الغاية الوجهة الأساسـية للفكر السياسـي الإصلاحي حتى نـزول الاحتلال، حيـث كان يروم تمكين العـرب من دولة حديثة متصالحة مع الذات ومتطلعة إلى الأفق الإنساني، غير أن ما وقع بعد عام 1912 حال دون ذلك، وقطع صلة الفكر السياسي الإسلامي بالواقع.

إن الحل الذي يفرض نفسـه اليوم على الجميع، من إسـلاميين وغيرهم، ومهما تكن مواقعهم، هو صلـة الرحم المنهجي بالإصلاحيـة العربية التي ما زالت روحها كامنة في تجربتنا، والسـعي الصادق لتحقيـق التوازن بين الديني والدنيوي على صعيد الدولة، وفي صلب ذلك الاعتراف مبدئيًا للإسـلام بدور سياسـي، وإعادة الاعتبار إلى المعروف والمصالح عمومًا في الثقافة السياسية الإسلامية.

***

إن أزمة المعروف في هذا الطور الانتقالي الذي تمر به الدولة الإسـلامية من دولة العصبية إلـى الدولة - الأمّة هي أزمة أخلاقية في أساسـها، صحبت جزءًا مهمًا منها من تاريخ سابق؛ فهو يعاني ضعف التأصيل بسبب القطيعة التي أحدثها الاحتلال في الفكـر الإصلاحي العربي، ورسّـختها أدبيات الكثير من الحركات الإسـلامية التي حطّت من شـأن المعروف والمصالح عمومًا تحت تأثير الأحوال الخاصة لدولة الاستقلال، ولا سـبيل لتجاوز هذه الأزمة سوى

بالعودة إلى روح الإصلاحية العربية، وتملّك منهجها القائم على التعايش بين الديني والدنيوي، واعتبار المعروف مقصودًا شرعيًا للدولة. ويقع في صلب هذه المقاربة التجاوزية فقه السياق؛ فالتاريخ العربي - وإن كان يتقاطع ويتشابك مع التاريخ الإنساني في الكثير من الجوانب، وإن زادت التطورات التكنولوجية والعلائق السياسية والاقتصادية في العقود الأخيرة من حدة هذا التشابك - فإنه، أي التاريخ العربي، لا يزال يحتفظ بهوامش للخصوصية، تدعو بمناسبة أو من دونها إلى أخذها بعين الاعتبار، وعلى رأس هذه الخصوصيات الحقيقة الدينية.

خاتمة: مشقة الحداثة

أخذت أسس دولة العصبية تتلاشى بالتدريج مع نهاية العصر الوسيط وبداية العصر الحديث، وفقدت تبعًا لذلك شرعيتها الأخلاقية والسياسية، فما عادت قادرة على إنجاز تكاليفها الشرعية التي حمَّلها إياها فقهاء الأحكام ومُنظّري السياسة على اختلافهم، وفي مراحل التاريخ الإسلامي المختلفة، ومن ثم أمست سلطة الدولة في نظر الكثيرين قوة قهر ونهب. ويعود بعض أسباب هذا المآل البئيس لدولة العصبية في المجال العربي إلى التفوق الحضاري الذي حققه شمال المتوسط، والذي أكدته الانتصارات المتكررة لدول الشمال على الدولة الإسلامية في أرجاء مختلفة، ويعود أيضًا إلى التطور التاريخي للبنى الداخلية، وعلى رأسها القبيلة (العصبية).

إن المدة التي استغرقتها أزمة دولة العصبية بكل هوانها والإهانات التي تسببت فيها، كانت كافية لتبلور بعض أسس ودواعي الحداثة السياسية والإحساس بالحاجة إلى الدولة - الأمّة. وقد أفصح الفكر الإصلاحي بكل وضوح عن هذه الدواعي الحديثة، ومهّد ثقافيًا وسياسيًا لاستقبال الدولة الجديدة. غير أن بطء تحوّل بنى دولة العصبية وتحللها من جهة، والتدخل الاستعماري الماكر من جهة ثانية، حالت دون ولادة الدولة - الأمّة ولادة طبيعية، وأخرجت جنينها مشوّهًا غير قادر على الحياة بسبب ضعف المناعة.

إن الولادة القسرية للدولة - الأمّة في السياق العربي أحدثت لها مشكلة -

بدايةً - مع السياق؛ فقد أمست كمؤسسات وتنظيمات سابقة لواقعها وغير مفهومة في نطاقه الثقافي والاجتماعي والاقتصادي، كما سببت لها أزمة شرعية أخلاقية نتيجة انقطاع صلتها بالحركة الإصلاحية التي أخصبت - في الماضي - التاريخ والمجتمع وهيأتهما لحمل الدولة - الأمّة، واستقبالها. وقد انعكست هذه المشكلات والصعوبات بوضوح على موارد إسلامية الدولة وأصولها، وعلى رأسها أصول البيعة والعدل والمعروف.

- على مستوى البيعة، قضت التحولات التاريخية التي شهدتها دولة العصبية في أواخرها بالخروج من بيعة العصبية إلى بيعة الأمّة، فما عاد ممكنًا مع هذه الأوضاع الاستمرار على النهج السابق، والاستمرار في إقصاء الأمّة عن المشاركة في السلطة وممارسة السيادة. وقد جسدت الحركة الدستورية العربية هذه التطلعات وعملت على التمكين لها. وعلى الرغم من بطء التجاوب بين الحكام والمحكومين في المجال العربي على هذا الصعيد، وتلكؤ القابضين على السلطة في إدماج الأمّة في السياسة، فإن وجهة التاريخ كانت واضحة، ولا يمكن بحال من الأحوال تحريفها، فالمخرج السيادي الوحيد من الأزمة الخانقة التي وضع فيها النظام العصبي العرب، هو إشراك الأمّة في السلطة وتمكينها من ممارسة سيادتها، وتُعتبر الفكرة الدستورية أرقى تعبير عن هذه الوجهة التاريخية.

لكن مفاجأة الاستعمار وإجهازه على التراكم الإصلاحي في المجال السياسي أديا إلى زرع بذور انشقاق سياسي مزمن حول مطلب الدولة - الأمّة، وهو ما كان ممكنًا لو استمر نسق الإصلاح على حاله وتطوره خلال القرن التاسع عشر، حيث تمت معارضة الدولة - الأمّة بنموذج الخلافة، وأُخْرِجَت من دائرة الإسلامية، كما تمت معارضة سيادة الأمّة بسيادة الله، الشيء الذي نتج منه خلط فظيع للأوراق، وأخرج المعركة الإصلاحية عن مسارها الصحيح والطبيعي.

- وعلى مستوى العدل، فإن الأوضاع السيئة للعدالة، والتي كانت سائدة في العهود الأخيرة لدولة العصبية، دفعت الفكر الإصلاحي إلى التفكير في

السبل الهادئة لمراجعة الأوضاع، والعمل مجددًا على رفع منسوب العدالة في الواقع، وجعل من تقنين الشريعة، أي نقلها من الشريعة - الدِّين إلى الشريعة -القانون، مدخلًا ضروريًا لذلك. وعلى الرغم من تأرجح الإنجاز في هذا المجال، واختلافه بين شرق العالم العربي وغربه، فإن الوجهة كانت واضحة وواعدة.

من الحقائق التي نعلمها يقينًا اليوم أن هذا المسار (التقنين) أُوقِفَ، وفي أحسن الأحوال اقتصر على مجال الأحوال الشخصية ولم يتعدّها إلى غيرها من المجالات، واستُبدل النهج الإصلاحي القائم على «تقنين الشريعة» أو وضعنتها، بنهج تغريبي قائم على اقتباس القوانين الغربية ونقلها. وقد ساهم الفاعل الاستعماري بقوة في هذا الانحراف، ونتيجة لهذا التطور ظهرت مجموعة من الحركات الإسلامية التي عملت بحماسة من أجل العودة إلى الشريعة - الدِّين، وطالبت بتطبيق الشريعة، وهو ما كان متجاوزًا في نسق الإصلاحية العربية.

- أمّا على صعيد المعروف، فمعلوم أن حظ المعروف كان سيئًا في دولة العصبية، ولم يُتَحْ له التَّحقُّق على نطاق واسع، غير أن أزمة دولة العصبية من جهة، والالتزامات التي جلبها معه مفهوم الدولة - الأمّة من جهة ثانية، فسحت المجال واسعًا أمام الأمر بالمعروف، والرغبة الصادقة في إقامته، وقد نضح الفكر الإصلاحي بأمثلة معبّرة ودالة عن اهتمام مبكر بالمعروف في هذه المرحلة الانتقالية.

لكن دخول الاستعمار على الخط، وانفصال الاهتمام بالمعروف في دولة ما بعد الاستقلال عن جذره الإصلاحي من ناحية، وإهمال الوظيفة الدينية على صعيد هذه الدولة من ناحية ثانية، كل ذلك أحدث لأصل المعروف أزمة أخلاقية، كان أبعد ما يكون عنها بالنظر إلى مؤيداته الشرعية والحاجة الوقتية إليه، وأمسى في نظر الكثيرين وكأنه غير مقصود شرعًا، وحقروا الانشغال بتحصيله. بناء عليه، وجدنا أنه حين يفكر كثير من الإسلاميين في الدولة لا يفكرون سوى في وظائفها الدينية والتزاماتها الأخلاقية تجاه الأمّة والشعب.

إن أزمة الأسس التي أصابت دولة العصبية باعتبارها دولة إسلامية، فرضت على الفكر السياسي الإسـلامي التوجه رأسًا نحو التحديث، والانفتاح على الواقع، والتجاوب بكل تواضع مع معطياته، وفي هذا السياق تندرج محاولات بناء الدولة - الأمّة الإسـلامي التي نهضت بأعبائها الحركة الإصلاحية العربية. ولم يكن هذا التطور وهذا التحول يشـيان بأي مضاعفات أو التباسـات في ما يتعلق بهوية هذه الدولة المزمع إخراجها، غير أن التدخل الاستعماري واختراقه المفضوح والقوي للنخب العربية أوقعا مشـروع هـذه الدولة في أزمة أخلاقية منكرة، لم تكن ضرورية، جرّتها عليها القطائع المتعددة التي أحدثها الاستعمار وآثاره الباقية. وقد عكس مفهوم الدولة الإسلامية في التداول العربي المعاصر هذه الأزمة، فالسـؤال الذي نطرحه في ختام هذا الفصـل هو: هل ما زال أمام العرب متسع لحل هذه الإشكالية، والتجاوز الواعي للقطائع الاستعمارية، وبناء دولة - أمّة إسلامية؟

خاتمة عامة:

مفهوم الدولة الإسلامية

إن أول شيء يذكره الناس ويستدلون به عند حديثهم عن الدولة الإسلامية هو دولة المدينة التي صورها النبي (ﷺ) وأحسن صورتها، ثم يُتبعون حديثهم هذا بذكر دولة الخلفاء الراشدين. وإذا كانت هذه البداية في التحديث السياسي الإسلامي مفهومة ومبررة نظرًا إلى مركزية هاتين الواقعتين في التاريخ السياسي للإسلام، فإن غير المفهوم هو أن يتحول هذا التحديث إلى «نص» ضاغط على الفكر السياسي الإسلامي، ومرجعية معيارية، تُرَدّ إليها التجارب السياسية كلها إلى المسلمين، ويفتى فيها انطلاقًا منه.

نشأت عن التلقّي السياسي لسيرة النبي وسيرة الخلفاء من بعده مفارَقَة فكرية سياسية مكلفة، صاحبت الفكر السياسي الإسلامي منذ انطلاقته الأولى، عكسها التعارض بين النصوص المتعالية على الواقع[1] والحالمة بالخلافة باعتبارها النموذج الكامل للدولة الإسلامية، والنصوص المندمجة في التاريخ، المواكبة لتطوراته، والمعترفة بشرعيته. وعلى الرغم من طول أمد هذه المفارقة، ونيلها الواضح من شرعية الدولة الإسلامية التاريخية، وتأثيرها السلبي في العمل السياسي الإسلامي، فإن أحدًا من المتقدمين لم يستطع تجاوز هذه المفارقة وتقديم قراءة مختلفة للنص السياسي الإسلامي (قرآن، سنّة، تجربة المدينة)، تفتح أمام الفكر آفاقًا جديدة لتعريف الدولة الإسلامية، وتحديد خواصها، بعيدًا عن فكر المفارقة.

(1) نقصد النصوص الفكرية لا النصوص الشرعية.

إن الفصول السابقة من هذا الكتاب حاولت في بعض الجوانب الاشتغال على هذه المفارقة، وسعت إلى نفيها، من خلال المبادرة إلى قراءة النص السياسي الإسلامي قراءة جديدة. ومن أبرز نتائج هذه القراءة التي يحسن تذكرها في هذه الخاتمة أن الدولة الإسلامية التي وضع الرسول (ﷺ) لبناتها الأولى لم تكن استجابة لنص أو أمر إلهي، وتشهد على ذلك نصوص القرآن والسنّة الصحيحة التي ما زلنا نتعبد بتلاوتها واتّباعها، بل كانت بالدرجة الأولى استجابة للتاريخ والمآل الذي آلت إليه الجماعة الإسلامية بعد الهجرة، فالتشابكات والحوادث والتحديات التي عاشها المسلمون وذمتهم في المدينة، اقتضت شكلًا من أشكال السلطة والقيادة والإدارة السياسية، وهو ما تم برعاية النبي الذي كان حريصًا على سلامة مظهر هذا الكيان وجوهره. وكان النص التشريعي القرآني و«الحديث السياسي» في هذا السياق التكويني مواكبًا لهذا المخاض وهاديًا له، حتى يتوافق مع القيم العليا التي جاءت بها الرسالة.

الجدير بالذكر في هذا المقام أن مصادر التشريع ومنطلقاته في هذا العهد التكويني لم تكن دائمًا دينية صادرة عن الله أو الرسول، بل كانت في كثير من الحالات تشريعًا مدنيًا يتسع لرأي ذوي الخبرة والمعرفة بالأحوال، وهو أمر بالغ الدلالة في زماننا هذا.

إن وظيفة النص السياسي الإسلامي في هذا السياق التاريخي، وفي علاقته بالدولة الناشئة، كانت وظيفة تخلِيقِية، الغرض منها تحرير الجماعة السياسية من جميع أشكال الخضوع والتحيزات الجاهلية التي جسّدها الشرك، ورَبْطُها - في المقابل - بمرجعية متعالية (مرجعية التوحيد)؛ فالإسلام من الناحية السياسية وفي سياقه التاريخي هو حركة تحررية إنسانية رائعة، انتشلت الإنسان من العبودية السياسية، وجردت السلطة القائمة على العنف والقوة من الشرعية وربطتها بالأخلاق. ومن أكبر مبادئ هذه الحركة المجسدة لثورة الإسلام الأخلاقية والسياسية البيعة (التعاقد) والعدل والمعروف (الخير والمصلحة) التي دل عليها الاستقراء السياسي الكلّي للقرآن وسيرة الرسول السياسية دلالة قوية.

إن هدي الإسلام السياسي الذي غفل عنه الفكر الإسلامي طويلًا، تجسّد أساسًا في المبادئ والأصول السالفة الذكر؛ فالبيعة باعتبارها تعاقدًا يعترف للأمّة بالسيادة ويجعلها مصدر الشرعية، لم يعرفها العرب قبل الإسلام، وخلت منها ثقافة عصرهم؛ والشيء نفسه يقال عن العدل، فالمفهوم الذي كان سائدًا كان مفهومًا «طبيعيًا»، والعدل لدى عرب الجاهلية وغيرهم من معاصريهم هو شريعة الأقوياء، وما أقروه واستطاعوا فرضه؛ ثم جاء الإسلام، فقلب النظر رأسًا على عقب، وأصبح العدل هو ما أقرته الشريعة الربانية المحايدة، بعيدًا عن منطق القوة والعرف الجاهلي؛ أمّا المعروف الذي حرضت على طلبه وأمرت به الكثير من نصوص الإسلام، فقد عكس توجهًا اجتماعيًا مبكرًا للدولة الإسلامية.

إن رسالة الإسلام وهديه السياسي الذي تتعاضد النصوص وتجربة الرسول السياسية في بيانه وترسيخ معانيه هما رسالة أخلاقية تحررية. وتعتبر مبادئ البيعة (التعاقد) والعدل والمعروف تجسيدًا راقيًا لها، وقد ارتبطت إسلامية الدولة في تاريخ الإسلام بحضور هذه المبادئ، واحترامها، ولم ترتبط بأشكال محددة أو أحكام جزئية معيّنة كما ذهب إلى ذلك الكثير من الآراء، فإسلامية دولة الراشدين، ودولة العصبية التي جاءت بعدها، والدولة – الأمّة التي يثابر المسلمون من أجل إقرارها اليوم، مرتبطة بمستوى تحقق هذه المبادئ ومنسوبها في الواقع. ولا يستطيع أحد – استنادًا إلى هذا المعيار – تجريد دولة ما في المجال الإسلامي من وصف الإسلامية، وخاصة في الماضي، فجُل التجسيدات والدول التي عرفها تاريخ المسلمين، أو تلك الجاري بناؤها، أخذت ببعض أسباب الإسلامية إن لم تأخذ بجُلّها.

إذا كان النص السياسي الإسلامي حدد بوضوح مصادر الشرعية الإسلامية وأوصافها، وهي التي نبهْنا إليها قبل قليل، فإن التاريخ لم يتح لهذه المصادر فرص التحقق التام والمطلق في جُل المراحل وفي جميع الأحوال؛ فالأوضاع التي مرت بها الجماعة السياسية الإسلامية، والإكراهات التي عانتها، وسنّة التطور والنماء، أكان في عصر الخلافة أم في العصر الذي يليه، حدّت

من التحقق التام لمبادئ الإسلامية (البيعة والعدل والمعروف)، أو بعبارة أخرى كيَّفَتها مع متطلبات الزمان إلى درجة جعل البعض يرى في هذا النقص (التكيف) انقلابًا على الشرعية، أو خروجًا من الإسلامية، وهو رأي مجانب للصواب وبعيد عن الإنصاف.

بالتالي، فإن قول البعض بأن نموذج الخلافة جمع أوصاف الكمال السياسي، فتحققت فيه السيادة التامة للأمّة، وانتشر العدل بإطلاق، وتفشى المعروف السياسي، في حين تدهورت هذه المبادئ في دولة العصبية وتراجع منسوبها في الواقع، قول غير تاريخي، ولا تؤيده الوقائع والحوادث التي تواتر خبرها لدى المؤرخين. صحيح أن دولة الخلافة حرصت أكثر من غيرها على ممارسة الأمّة سيادتها، لكنها في المقابل لم تسمح لها الأحوال ولم يُتَح لها الوقت الكافي لإرساء قواعد عدالة موضوعية، قائمة على مفهوم واضح للشريعة، وإنجاز معتبر في مجال المعروف. وعلى العكس من ذلك نجحت دولة العصبية في تشييد قواعد عدالة إسلامية موضوعية، وتوسيع دائرة المعروف، لكنها عجزت عن إشراك الأمّة في القرار السياسي وحدّت من ممارستها السيادية.

من ناحية أخرى، لا يتردد العقل الفقهي الإسلامي في استعمال أدلة الضرورة والرخصة والمصلحة في تجويز الخروج على بعض الأحكام الشرعية، أو تطبيقها على نحو مخفف، يلائم الحال. ومن الأمثلة التي يتساوى العلم بها لدى كل الناس ضرورة أكل الميتة أو لحم الخنزير، أو شرب الخمر، ورخصة الإفطار في رمضان للسفر أو المرض، ورخصة التقصير في الصلاة، والفديات بأنواعها... إلخ، ولا يُعَدُّ أحد ممن اضطرته الضرورة أو تَرَخص في أمر خارجًا على الإسلام، أو ناقصَ دين، غير أنه عندما يتعلق الأمر بأحكام السياسة، وتحديدًا أوصاف الإسلامية، نجد كثيرًا من مفكري السياسة وبعض الفقهاء لا يبدون المرونة نفسها، ويتجاهلون أحوال التنزيل السليم لمبادئ الإسلامية وشروطه، مع العلم أن ما يصدق على الحكم التعبدي مبدئيًا، يصدق

على غيره من الأحكام[2]؛ فعلى سبيل المثال، لا يجري التزام البيعة (التعاقد) بشروطها الصحيحة (الحرية، والشورى، والمشارطة، وموافقة الأمّة) في علاقة الحاكم بالمحكوم في الإطار الإسلامي، بمعزل عن الوضع والمتاح تاريخيًا. وإذا كانت الأوضاع التاريخية التي مر بها المسلمون في بداية عهدهم سهلت لهم أمر تحقيق درجة عالية من هذا المبدأ، فإن الأمر اختلف كثيرًا في العهود والعصور التالية، وهو ما اضطرهم إلى التصرف في هذا المبدأ/ الأصل، وتعديل أشكال تنزيله. غير أن هذه التعديلات «الضرورية» لا تُسَوِّغ لأحد الطعن في شرعية الحاكم واتهامه بالخروج على الإسلام، في إعراض تام عن ضرورات الواقع وما يجري على الأرض، وبالتالي فالحكم على شرعية الدولة الإسلامية في هذا المنظور ليس حكمًا مبدئيًا يتجاهل الوضع، وإنما هو حكم تاريخي يأخذ بعين الاعتبار الممكن وما تطيقه الأحوال.

اعتبر كثيرون دولة العصبية دولة غير شرعية، أو في أحسن الأحوال دولة ناقصة الشرعية، بسبب ما اعتراها من نقص في تحقيق مبادئ الإسلامية من وجهة نظرهم، ولا ينظر هؤلاء في الأسباب والدواعي التي كانت وراء هذا النقص والتي أكرهت الجماعة على القبول به، وهو ما يفوت عليهم فرصة الفقه الموضوعي للنوازل السياسية، وبالتالي إصدار حكم تاريخي عادل؛ فالدولة التي أعطى انطلاقتها معاوية، وإلى مستهل العصر الحديث حيث بدأت تتلاشى، لا ينقصها شيء من «الإسلامية» من الناحية المعيارية، وجرى خلالها تنزيل مبادئ البيعة والعدل والمعروف بحسب المتاح التاريخي، وما يَحتَجُّ به البعض من مظاهر التقصير والخلل السياسي والشرعي الذي صاحب هذه الدولة والتي قد لا نختلف في عدها ووصفها، لم يكن انحرافات أخلاقية أو استهانة بأحكام

(2) من الاعتراضات التي قد يدفع بها البعض في هذا السياق، أن الرخص والضرورات التي أشرنا إليها هي رخص وضرورات شرعية نص على أغلبها الكتاب أو السنّة، في حين لا نجد في نصوص الشرع بابًا لجواز الاستبداد أو التخلي عن العدل والمعروف. وهذا الاعتراض مقبول من حيث المبدأ، غير أن مقصودنا من وراء الإشارة إلى إمكانية الترخص في التعامل مع مبادئ الإسلامية، إتاحة الفرصة للاجتهاد في تنزيلها بحسب الأحوال، لا مصادرتها بشكل تام، وهو ما غفل عنه الفكر السياسي الإسلامي.

الدِّين في المقام الأول، يتحمل مسؤوليتها شخص الحاكم، وإنما كانت «رخصًا وضرورات» أجازهـا وحتّمها تغيّر الأحوال وحفـظ المصالح العليا للجماعة، وعلى رأسها مصلحة اسـتمرار الدولة، وقد أشـرنا في الفصل الخاص بدولة العصبية إلى هذا الأمر بوضوح.

تبدو الدولة الإسـلامية من منظور تاريخي بلا شـكل محـدد، ولا يتعلق وصفها بحكم أو أحكام معينة (الحدود)، بل هـي في جوهرها الثابت حصيلة المنسـوب التاريخـي لِتَحَقُّـقِ مبادئ/ أصول «الإسـلامية» (البيعـة والعدل والمعـروف) التي اتخذت في الماضي صورًا مختلفة، ومرشـحة لتأخذ صورًا أخرى في المسـتقبل. وإذا كان تجسيد أصول «الإسـلامية» في التاريخ عرف تأرجحًا واضحًا، حيث ارتفع منسـوب بعضها أحيانًا وضعف منسوب البعض الآخر أحيانًا أخرى، فإن أحوال اليوم تتيح للأصول الضعيفة الظهور من جديد وتحقيق منسوب عالٍ.

***

إن مشكلة الدولة الإسلامية في القراءة الكلاسيكية ابتدأت مع تسلّم معاوية الخلافة في عام 41هـ، وظهور دولة العصبية. ومنذ ذلك الحين، وإلى أن أجهز الاسـتعمار على هذه الدولة في النصف الأول من القرن العشرين، وهي تعاني مشكلة الشرعية، وتربط القراءة الكلاسيكية بين هذه الأزمة وظهور مبدأ «شرعية التَغَلُّب» الذي تجسد في استئثار الأمويين بالخلافة وتداولها بينهم. ومن عيوب هذه القـراءة التي تردّد صداها في الفكر الإصلاحـي قديمًا وحديثًا، تضخيمها أصل البيعة، وتغليبه على غيره، إذ اكتفت به معيارًا لصحة الشـرعية السياسـية أو اعتلالها، وغضّت الطـرف تمامًا عن بقية الأصول علـى الرغم من دلالتها الإسلامية الكبرى، وفي مقدمتها أصل العدل.

انطلاقـًا من هـذه القـراءة، الاختزاليـة واللاتاريخية للمنجز السياسـي الإسلامي، تبدو «الإسلامية» مشـروعًا مستحيلًا، ومتعذرًا، ويذكّرنا في جوانب كثيرة منه برؤية الشـيعة الإمامية التي تربط صلاح الأحوال واسـتقامتها بظهور

الإمام. فعودة الشرعية في نظر أصحاب هذه القراءة مرتبطة بعودة الخلافة اسمًا ومسمى، حيث يسود العدل، وتختار الأمّة من ترضاه... إلخ. وقد نشأ عن هذه القناعة فِصام مزمن أصاب كثيرًا من الناس، وتجلى في الفرق والتعارض أحيانًا بين الممارســة العملية المنخرطة في التاريخ، والتي لا تؤشــر على عودة قريبة لنظام الخلافة، وبين القناعة النظرية المتعالية على التاريخ والمتخاصمة معه.

غير أن في مقابل هذه القراءة (الكلاسيكية) التي تنحو بالفكر منحى اليأس، والتشدد في الآن نفسه، توجد قراءة أخرى يمكن وصفها بالتاريخية، وقد فصلنا عناصرها في صفحات هذا الكتاب، وهي ترى في الدولة الإســلامية كيانًا حيًا ومستمرًا في التاريخ الإسلامي، تكيّف مع متطلبات المراحل المختلفة، حفاظًا على المصالح الحيوية والعليا للجماعة السياســية الإسلامية. ومن منطلق هذه القراءة، تتخذ إشكالية إســلامية الدولة طابعًا خاصًا، كما تبدو مشروعًا ممكنًا، فهي من ناحية ليست إشــكالية مزمنة، ضاربة القِدم، كما هي الحال مع القراءة الكلاسيكية، بل هي مشــكلة حديثة ناشئة عن الأعطاب التي أحدثها الاستعمار في حركة الإصلاح، وأعاقت مشــروعنا النهضوي المســتقل. كما أنها ليست مشروعًا إحيائيًا، أو اســتعادة لنموذج ماضوي، بل هي مشروع تخليقي للدولة، يستحضر موقف الرسالة والنبي مع دولة المدينة.

إن العجز السياســي الذي عانته دولة العصبية، ومظاهر الشــيخوخة التي ظهرت عليهــا في آخر عهدها، أثــارا قوى الإصلاح الكامنة في جســم الأمّة، وحركتها باتجاه حل معضلة الدولة التي باتت تهدد استمرارية الجماعة السياسية العربية والإسلامية. و كانت وجهة هذا الإصلاح هي الدولة - الأمّة، بالنظر إلى مجموعة من العوامــل والأحوال الموضوعية، حيث فرضت نفســها باعتبارها نموذجًا إنسانيًا ناجحًا يغري بالاتباع، وباعتبار ظهور إرهاصاتها الموضوعية في الداخل العربي.

في هذا الســياق لم يكن هذا التوجه الإصلاحي الذي يعمل على إخراج الأمّة من دولة العصبية نحو الدولة - الأمّة ليثير أي مشكلات لإسلامية الدولة، وســيقتصر الأمر - ببســاطة - على تكييف أصول الإســلامية مــع متطلبات

الدولة - الأمّة، وهي من جهة عملية مألوفة في نطاق الفكر السياسي الإسلامي بالنظر إلى تجاربه السابقة، ومن جهة ثانية توفر فرصة ذهبية لتحقيق منسوبٍ عالٍ من بعض أصول الإسلامية التي لم يتح لها في الماضي التحقق بنسبة عالية، كالتعاقد مثلًا (البيعة)، غير أن هذه العملية الانتقالية لم يُرَدْ لها أن تكتمل، وحِيل بينها وبين غاياتها، وقد ساهم الاستعمار بدور كبير في عرقلة هذا الانتقال، والحيلولة دون تملّك العرب الذاتي للدولة - الأمّة.

إن إجهاض مشروع تحديث دولة العصبية ومنع الأمّة من تملك دولتها الحديثة سبّبا للجماعة السياسية العربية مشكلات لا حصر لها، ما زلنا نتخبط في معظمها إلى اليوم. ومن أبرز هذه المشكلات مشكلة «الإسلامية» التي لم يسبق أن تعامل معها المسلمون منذ ظهور الإسلام بينهم واعتناقهم عقيدته، بحيث ما عادت أصول إسلامية الدولة التي ثبتت حجيتها بالقرآن والسنّة السياسية، ورسخت خلال قرون من الحضور والسيادة، معتبرة لدى النخب الحاكمة والنافذة في مشروع بناء الدولة - الأمّة بعد الاستقلال، فروجوا للقطيعة السياسية وعملوا على ترسيخها في الواقع؛ فعلى سبيل المثال أصروا على قطع الصلة بين الدولة - الأمّة والدولة الإسلامية (دولة العصبية)، ونسفوا جهود الإصلاحيين التوليدية التي حاولت إخراج الدولة - الأمّة من رحم دولة العصبية، وأهملوا التأصيل، وأمعنوا في التغريب. وفي سياق هذه القطيعة، تخلوا عن مفهوم العدل الإسلامي في كثير من المجالات الحياتية، وقصروا وجوده في أغلب الحالات على دائرة الأحوال الشخصية، وأوقفوا مشروع تقنين الشريعة الذي بدأت الدعوة إليه مع الإصلاحيين الأوائل خلال القرن التاسع عشر. وفي ما يتعلق بأصل المعروف، افتعلوا له مشكلة شرعية أخلاقية، بعدما تفانوا في طلب الماديات، وأهملوا - قصدًا - المصالح الروحية للجماعة... إلخ.

هذه القطيعة مع المنهجية الإصلاحية التي دشنها الاستعمار، وأكملتها النخب الملحقة به بعد الاستقلال، زيفت أسئلة الحداثة في الوطن العربي، وعطلت الحركة التقدمية للأمّة، وعرجت بها بعيدًا عن الخط الذي رسمه

الإصلاحيون الأوائل، وهو ما أدى إلى ظهور الحركة الإسلامية التي كرست جهودها لـ «الإسلامية» وألحّت في طلبها، وفي الجهة الأخرى أدى - أيضًا - إلى نشوء التيار العلماني الذي زكى القطيعة ودافع عنها من خلال دعوى فصل الدِّين عن الدولة ومقتضياتها.

لم تكن الردود التي تسبب فيها فعل القطيعة في الوطن العربي، حلًا للمشكلة، ولم تكن مشروعًا إصلاحيًا تاريخيًا ناضجًا كما يتصور البعض خطأ، إنما كانت في الحقيقة تعبيرًا عن مشكلة. وللأسف، على الرغم من مرور هذه المدة الطويلة من الصراع بين التيارين، ما زال الكثير من قادتهما، والتنظيمات المتورطة في الصراع، غير مدركين أنها مجرد إحالة على مشكلة بنيوية وهوياتية، وأنها لا تملك حلها، بالصورة التي هي عليها، وباعتبارها كذلك (ردة فعل)، لابد أن ينتهي أمرها بمجرد أن يعود التاريخ إلى مساره الصحيح.

إذا أراد التيار الإسلامي أن يكسب شرعية إصلاحية صلبة، ويخرج من حكم «ردة الفعل»، لا بد له من الاعتراف بالتاريخ، والنزول على حكمه، وذلك بالاعتراف أن «الإسلامية» ليست نظامًا معيّنًا، أو أحكامًا جزئية محددة، وإنما هي مجموعة أصول تحل في التاريخ بحسب هيئته ودرجة تطوره، وبالتالي فإن الدولة - الأمّة التي انتهى إليها التاريخ الإسلامي والإنساني بشكل عام لا تتعارض مع هذه الأصول، ولا ترفض استقبالها والتجاوب معها. ومن مقتضيات هذا الاعتراف إذا حدث: التحول من الشريعة - الدِّين إلى الشريعة - القانون (وضعنة الشريعة)، وتأصيل الواقع، وإضفاء الشرعية الأخلاقية على المصالح والمعروف المادي. أمّا التيار العلماني، فمساهمته الإصلاحية مشروطة بالاعتراف للإسلام بدور سياسي، فلا يمكن تحقيق تقدم معتبر على طريق النهضة والحداثة في الوطن العربي من دون الإسلام وبعيدًا عنه، ومن مقتضيات هذا الاعتراف توسيع وظائف الدولة - الأمّة لتشمل بعض الوظائف الدينية، ومواءمة القانون مع الشريعة، والاهتمام بالمعروف الروحي.

إن من شأن التحول في الرؤية الإصلاحية للتيارين الإسلامي والعلماني على النحو الذي بيّناه أعلاه أن يقرّب بين التيارين ويردهما إلى أصل مشترك،

يشبه كثيرًا ما كانت عليه الحركة الإصلاحية العربية قبل نزول الاحتلال بالوطن العربي، ومن ثم يسهل اندماجهما مع التاريخ من جديد بعد انفصالهما منه؛ فاستئناف النمو الحضاري والتقدم التاريخي للأمّة مرتبط بهذا التعديل، ومن دون هذا التقارب يستحيل على الأمّة العربية مغادرة المخاض الذي تخوض فيه، ذلك أن الخلاف على هذا الصعيد هو خلاف في الأصول، يمس هوية الجماعة، وليس خلافًا سياسيًا جزئيًا.

إن الأمل باستئناف العرب سيرهم الحضاري والعودة إلى الحاضر الإنساني من جديد، يرتبط ارتباطًا وثيقًا بتسوية مشكلة القطيعة، ولا يمكن بحال من الأحوال القفز عنها أو الالتفاف عليها. وقد جربت بعض النخب العربية مثل هذه الحيل في التعامل مع هذه المشكلة، لكنها لم تنفع في حلها، بل على العكس من ذلك، زادت من مثبطات النهوض وعراقيله. ونعتقد أن حل هذه المشكلة السهل، والممكن التحقق، يتجسد في ربط الصلة من جديد بمنهج الإصلاحية العربية، وروحها، المتصالح مع الذات، والمتطلع بقوة إلى المستقبل، وهو ما افتقده كلٌّ من التيارين الإسلامي والعلماني، ونعتقد أن الوقت ملائم اليوم للعودة إلى هذه الأرضية الذهبية لبناء المستقبل.

***

إن الدولة الإسلامية، وبعد هذه الوقفة المتأنية مع مدلولاتها المختلفة وإشكالاتها، ليست دولة الخلافة، بالمعنى الذي يحيل إلى تجربة الراشدين، وليست دولة عصبية (دولة سلطانية) تذكّرنا بدول العصبيات والأسر المستبدة، وليست دولة شريعة، همها الأساس تطبيق الأحكام الشرعية وحل «الأزمة الجنائية»، بل هي دولة الوقت التي تَعْمُرُ العالم، تشبه جيلها من حيث الشكل والمؤسسات والأساليب؛ إنها باختصار تطبيق من بين تطبيقات ممكنة للدولة – الأمّة التي تسود العالم من أقصاه إلى أقصاه. والفرق الأساس الذي يفصلها عن غيرها من النماذج والتطبيقات هو أخذها بعين الاعتبار رسالة الإسلام الأخلاقية والإنسانية، الشيء الذي يضفي عليها معنىً خاصًا، إذ تبدو من زاوية هذا الفرق كيانًا أخلاقيًا خاضعًا لقيم معيارية عليا، إنسانية ومثالية، تمنح الدولة

الإســلامية تفوّقها الرمزي على غيرها من تطبيقات الدولــة - الأمّة، وتنجيها من بعض الآفات البنيوية التي أصابــت أبرز تطبيقات الدولة - الأمّة في الحقبة المعاصرة، كطغيان المال على العمل الذي جسدته الدولة الرأسمالية، أو طغيان العمل على المال الذي جسدته الدولة الاشتراكية، أو طغيان القوة الذي جسدته الدولة العسكرية... إلخ.

من أبرز القيم التي تتجلى عندها رســالة الإسلام الأخلاقية والإنسانية في الميدان السياســي وعلى صعيد الدولة، قيم ســيادة الأمّة والعدل والمعروف، وهي قيم سياســية مشتركة بين ســائر الأمم والثقافات في الوقت الحالي، على الأقل كأســماء، غير أن مســمياتها لا تســتطيع الانفصال عن حكمة الشعوب وخبرتهــا التاريخية والثقافيــة وتراثها الأخلاقــي، وما إلى ذلــك من عناصر الخصوصية، ومن ثم تتخذ مفاهيم الســيادة والعدل والمعروف في جانب منها في الفكر السياسي الإســلامي طابعًا «**محليًا**» يعكس الخبرة الثقافية والتاريخية العربية، ورأس مال العرب الأخلاقي.

على سبيل المثال، يتطابق تعريف السيادة في إطار الدولة الإسلامية مع ما هو متعارف عليه سياسيًا وإنســانيًا في جُلِّ النقط تقريبًا، باستثناء صفة واحدة، وهي كونه «تعريفًا غير علماني»، ومعناه أن ممارســة الســيادة في إطار الدولة الإســلامية غير مقيدة بشــرط العلمانية (أي التفكير فقط في ما هو دنيوي)، بل تتيح للأمّة مباشــرة أو من خلال ممثّليها ممارسة ســيادة أوسع، تشمل حتى ما هو ديني، بحيث يجــوز لها بالإضافة إلى النظر في الشــؤون الدنيوية النظر في المصالح الروحية والأحكام الدينية، وإعطاؤها الدلالة الزمنية التي تلائمها، أو توقيف العمل بها لمصلحة قطعية راجحة، وذلك بالاستعانة بالخبراء (الفقهاء)، وبالتالي فممارسة الســيادة في الدولة - الأمّة الإسلامية أوسع وأرحب وأغنى منها في الدولة - الأمّة العلمانية.

أما بالنســبة إلــى العــدل، فآثــار «المحلية» فــي مفهومه أكبــر؛ فليس العدل مــا انتهت إليــه المفاوضة، كما أنه ليــس موازنة القــوى بين الأطراف المتنازعــة والمتصارعة داخــل البلد أو علــى الصعيد العالمي كمــا يؤكد لنا

واقع الدولة - الأمّة العلمانية، بل العدل من منظور الإسلام هو قيمة أخلاقية ونزاهة مجردة من الأغراض والمصالح، تجعل الحاكم والمُشَرِع منحازين إلى الضعيف ورفيقين به، ونصيرين للقوي بمنعه من الطغيان وتجاوز الحد، وهو ما يعزز التماسك والتضامن الاجتماعيين، ويقوي استقرار الدولة وصلابتها. ومن ثم، فإن انطلاق الدولة - الأمّة الإسلامية من المفهوم الأخلاقي للعدل يمنحها التفوق على الدولة - الأمّة العلمانية، ويجعلها أكثر إنسانية، وذات نزعة اجتماعية واضحة. أمّا حديث البعض عن تطبيق الحدود وبعض الأحكام الأخرى باعتبارها أبرز مظاهر العدل في إطار الدولة الإسلامية، فإنه كلام مجانب للصواب، وينمّ عن سوء فهم وتقدير كبيرين للخصوصية، ذلك أن مفهوم العدل الإسلامي أوسع من الحدود، كما بيّنا سابقًا.

أمّا بالنسبة إلى المعروف في الدولة - الأمّة الإسلامية، فتظهر «محليته» في الاعتراف بمصالح الإنسان الكلية، المادية منها والروحية؛ فليس المعروف هو مجموع المصالح المادية التي تجسدها حاجات الإنسان المختلفة، من أكل وشرب وسكن وصحة... إلخ، التي تجهد الدولة - الأمّة العلمانية نفسها في توفيرها، ويظهر من خلالها المواطن كحيوان في حظيرة واسعة اسمها الدولة، بل المعروف بالإضافة إلى الحاجات المادية هو حاجات روحية، تعكس أفضلية الإنسان على سائر الخلق، وتكريمه الإلهي، ومن هذه الحاجات التعبد الذي يقتضي من الدولة فسح المجال أمامه وتوفير فضاءاته، والعناية بأسباب دوامه، حتى يؤدي دوره في تحقيق الاستواء الإنساني. ومن ثم، فالدولة - الأمّة الإسلامية تولي، بالإضافة إلى اهتمامها بالمعروفات المادية، عناية خاصة للمعروفات الروحية التي لا تقل آثار غيابها عن سلبيات غياب المعروف المادي، بل في بعض الأحيان تتجاوزها، أكان على مستوى استقرار المجتمع أم على مستوى أمنه الروحي.

إن ميزة هذا التعريفات الأساسية التي تميّزها من غيرها من التعريفات المتداولة في الفكر السياسي العربي المعاصر، هي اتصالها بالمنهج الإصلاحي الذي رسمه الأوائل، والذي حاول توظيف الخبرة «المحلية» الأخلاقية

والثقافية في حل مشكلة دولة العصبية وبناء الدولة - الأمّة. والجدير بالذكر أن هذا الاتصال الذي نقترحه لا يُنقص من شرعية الدولة - الأمّة، ولا يتسبب لها في أي مضاعفات سـلبية، بل على العكس من ذلك، يعزز شرعيتها بأخرى في أمس الحاجة إليها، وهي الشرعية الأخلاقية.

إن الوضع الذي توجد عليه الدولة الإسلامية في العالم العربي اليوم بعيد كل البعد عن مفهوم الدولة - الأمّة الإسـلامية كما حددناه سابقًا، وغير متوافق في كثير من الجوانب معه. ومن أهم مظاهر التباين التي يحسـن ذكرها في هذا المقام: اضطـراب علاقتها بالدِّيـن، وعجزها عن إدماجه في بنيتها السياسـية والمؤسسـاتية، واسـتمرار تجاهل مفهوم العدالة الإسـلامي، وهيمنة مفاهيم العدالة الليبرالية والاشـتراكية على العمل السياسي في الدول العربية، وضعف الاهتمام بالمصالح الروحية للمواطن العربي... إلخ. ولم يغير بلوغ الإسلاميين السـلطة في عدد من البلدان العربية مـن هذه العلاقة، إذ ما زالـوا يعانون من أجل تعديلها في كثير من الجوانب. ويظهر بعضٌ من هذه المعاناة في المعارك الدستورية التي يخوضونها هنا وهناك من أجل حجز مكان معتبر للإسلام على صعيد الدولة، يليق بشـرف رسـالته الأخلاقية. ويختلف حجم الخصاصة في «الإسلامية» في الدول العربية المعاصرة من بلد إلى آخر، فهناك من البلدان ما تعاني اضطرابًا شديدًا على مسـتوى مفهوم العدالة، وهناك بلدان أخرى تعاني طغيان الطابع المادي للمعروف... إلخ.

السؤال الذي يطرح نفسـه في هذا السـياق: كيف يمكن تحقيق إسلامية الدولة - الأمّة العربية؟

إن المدخل الموضوعي لإسـلامية الدولة - الأمّـة المعاصرة في العالم العربي يكمن في توافق جميع أطراف العملية السياسية بشأن التعريف الإسلامي للأصول والمبادئ الأخلاقية للدولة الإسـلامية (البيعة أو سيادة الأمّة، العدل، المعروف)، باعتبـار هذا التعريف معطـى تاريخيًا راسـخًا لا يمكن تجاوزه، ويستحيل استكمال مشـروع بناء الدول - الأمّة العربية من دون تسوية مرْضية معه. وتذكّرنا هذه الدعوة بما قامت به اليابان وكوريا وعدد من دول شرق آسيا

في علاقتهـا بخصوصيتها في القـرن الماضي. ومن النتائج الحسـنة المتوقعة لمثل هذا القبول، إخراج الصراع السياسـي في العالم العربي من بوتقة الصراع الهوياتـي الذي يجعل جُـل كلامنا في السياسـة كلامًا في الأصـول، ويحيل بالضرورة إلى قضايا الهوية وطرق تدبيرهـا، وإدخاله في طور جديد قائم على التنافس حول برامج وسبل الارتقاء بأداء الأمّة النهضوي والحضاري.

الجدير بالذكر في هذا السـياق، أن مصير الإسـلامية فـي الدولة العربية المعاصرة لا يتعلق بالإجمـاع والتوافق الكلامي في المقـام الأول، بل يرتبط أساسًـا بصراع تحتي حول الدلالـة، جارية أطواره منذ الاسـتقلالات الوطنية على الأقل، ويتجه إلى الحسـم - بمنطق التاريـخ لا بمنطق الفكر - لمصلحة التوافق، والاستمرارية التاريخية بدل القطيعة. وبالتالي، فإن الدعوة إلى التوافق في هذا السياق التنظيري دعوة استشرافية، تَدَّعي الكشف عن المسار المستقبلي للتاريخ، ومن شأن اقتناع التيارات السياسية بها تسهيل عملية الانتقال التاريخي نحو الدولة - الأمّة الإسلامية، ومن دون تعقيدات كبيرة.

إن هـذا التوافق الـذي نتطلع إلى تمامـه بنجاح مع حلـول فصل الربيع الديمقراطي فـي العالم العربي، سـيؤدي إلى تلاشـي الأسـس الموضوعية للتيارين الإسلامي والعلماني، وذهاب شـرعيتهما التاريخية، وبالتالي سيؤدي إلـى نهايتهما، وظهور تيارات سياسـية جديدة سـتتبارى في الأسـاس حول استراتيجيات النجاح السياسي. وإذا كانت نهاية كلٍّ من الإسلاميين والعلمانيين تبدو قـدرًا محتومًا في هـذا المنظور، فـإن المطلوب من الطرفيـن، إذا أرادا الحضور في المسـتقبل، إعادة تعريف ذاتيهما، وصوغ رسـالتيهما، بما يوافق استحقاقات المرحلة التاريخية الجديدة.

إن الاستقرار السياسـي الذي تبحث عنه الأمّة العربية منذ القرن التاسع عشـر - تقريبًا - لن يتحقق إذا لم ينجح العرب في إقـرار دولة - أمّة عربية، اسـمًا ومسـمى، متصالحة مع الذات؛ دولة - أمّة إسـلامية تنزل على حكم ومقتضى القيم السياسـية العليا للإسلام، وعلى رأسـها قيم السيادة (البيعة)، والعدل، والمعروف. وقد نجحت دول شـرق آسيا الإسـلامية في هذا الأمر

نجاحًا مقدرًا، في حين فشـــل قطاع مهم من العرب في ذلـــك، مع أنهم أهل القرآن وعليهم نزل.

إن تحقيق دولة إســـلامية بهذا المعنى لا يهدد في شيء مبدأ الديمقراطية التي هي من بدهيات ممارسة السيادة، أكان ذلك في ما يتعلق بحقوق الأقليات الدينية أم في ما يتعلق بحقوق بعض التيارات السياسية غير الإسلامية، بل على العكس من ذلك: حقوقهم مصونة ومحفوظة أخلاقيًـــا قبل أن تكون محفوظة دستوريًا وقانونيًا، لكن الذي يجب التنبيه إليه هو أن حظهم في ممارسة السلطة مشـــروط باحترام هوية الدولـــة وثوابتها، وهذه مســـألة واضحـــة في الماضي الإسلامي، والأدلة عليها متواترة.



المراجع

1- العربية

كتب

الآمدي، علي بن محمد. **الإحكام في أصول الأحكام**. الرياض: دار الصميعي، 2003.

ابـــن أبي زرع، علي. **الذخيرة الســـنية في تاريـــخ الدولة المرينيـــة**. الرباط: دار المنصور، 1972.

_____. **روض القرطاس**. ط 2. الرباط: المطبعة الملكية، 1999.

ابن الأثير، عز الدين. **الكامل في التاريخ**. ط 6. بيروت: دار صادر، 1995.

_____. _____. بيروت: دار الكتب العلمية، 1987.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **منهاج السنة في نقض الشيعة والقدرية**. تحقيق محمد رشاد ســـالم. الرياض: منشـــورات جامعة الإمام محمد بن سعود، 1986.

ابن جماعة، محمد بن إبراهيم. **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإســـلام**. تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد. قطر: منشورات رئاسة المحاكم الشرعية، 1985.

ابن حبيب، محمد. **كتاب المحبر**. بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، [د. ت.].

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. **الإصابة في تمييز الصحابة**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

______ . **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**. قرأ أصله تصحيحًا وتحقيقًا وأشرف على مقابلة نسخه المطبوعة والمخطوطة عبد العزيز بن عبد الله بن باز . بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **الإحكام في أصول الأحكام**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

______ . **المحلى في شرح المجلى بالحجج والآثار**. اعتنى به حسان عبد المنان. الرياض: منشورات بيت الأفكار الدولية، 2003.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن ابن محمد. **مقدمة ابن خلدون**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1992.

ابن داود الصالحي، عبد الرحمن بن أبي بكر. **الكنز الأكبر من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**. تحقيق مصطفى عثمان صميدة. بيروت: دار الكتب العلمية، 1996.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **البيان والتحصيل**. تحقيق محمد حجي. ط 2. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988.

______ . **الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى**. تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994.

______ . **المقدمات والممهدات**. تحقيق محمد حجي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988.

ابن زيدان، عبد الرحمن. **إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس أو عبير الآس من روض تاريخ مكناس أو حسن الاقتباس من مفاخر الدولة العلوية بمكناس**. الدار البيضاء: إديال، 1990.

ابن سعد، محمد. **الطبقات الكبرى**. تحقيق علي محمد عمر. القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001.

ابن سلام، أبو عبيد القاسم. **كتاب الأموال**. تحقيق محمد عمارة. القاهرة: دار الشروق، 1989.

ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز (العز بن عبد السلام). **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام**. تحقيق نزيه كمال حماد وعثمان جمعة ضميرية. دمشق: دار القلم، 2000.

______. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**. تحقيق محمود الشنقيطي. بيروت: دار المعارف، [د. ت.].

ابن عذارى المراكشي، أبو عبد الله محمد. **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**. تحقيق ج. س. كولان ول. بروفنسال. ط 2. بيروت: دار الثقافة، 1980.

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن. **تاريخ دمشق**. تحقيق محب الدين العمروي. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1995.

ابن القاضي عياض، أبو عبد الله محمد. **مذاهب الحكام في نوازل الأحكام، للقاضي عياض وولده محمد**. تحقيق محمد بن شريفة. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990.

ابن قدامة، عبد الله بن محمد. **المغني**. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو. الرياض: منشورات دار عالم الكتب، [د. ت.].

ابن قيـــم الجوزية، محمد بن أبي بكـــر. **زاد المعاد**. تحقيق شـــعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998.

ابن كثير، أبو الفداء اســـماعيل بن عمـــر. **البداية والنهاية**. تحقيـــق عبد الله بن عبد المحسن التركي. الجيزة: هجر للطباعة والنشر، 1998.

ابن منظـــور، أبو الفضل محمد بن مكرم. **لســـان العرب**. بيـــروت: دار صادر، [1955-1956].

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. **الســـيرة**. ط 3. بيروت: دار الكتاب العربي، 1990.

أبو يعلى الفراء، محمد بن الحســـين. **الأحكام الســـلطانية**. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. **كتاب الخراج**. بيروت: دار المعرفة، 1979.

أركون، محمد. **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**. ترجمة هاشم صالح. ط 2. بيروت: دار الطليعة، 2005.

الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاســـع عشـــر. الربـــاط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1986. (سلسلة ندوات ومناظرات؛ 7)

الأغبش، محمـــد الرضا عبـــد الرحمن. **السياســـة القضائية في عهـــد عمر بن الخطاب وصلتهـــا بواقعنا المعاصـــر**. الرياض: منشـــورات جامعة الإمام محمد بن سعود، 1996.

أفا، عمر. **مســـألة النقود في تاريخ المغرب في القرن التاســـع عشـــر (ســـوس 1822-1960)**. أكادير: منشورات كلية الآداب، 1988.

الأفندي، عبد الوهاب. **الإســـلام والدولة الحديثة: نحو رؤية جديدة**. لندن: دار الحكمة، [د. ت.].

الألباني، ناصر الدين. **منزلة السنة في الإسلام وبيان أنه لا يستغنى عنها بالقرآن.** ط 4. الكويت: الدار السلفية، 1984.

أمين، أحمد. **فجر الإسلام.** ط 10. بيروت: دار الكتاب العربي، 1969.

الباجي، أبو الوليد. **فصول الأحكام.** تحقيق الباتول بن علي. الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1990.

بروكلمان، كارل. **تاريخ الشعوب الإسلامية.** ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي. ط 8. بيروت: دار العلم للملايين، 1979.

البشري، طارق. **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر.** القاهرة: دار الشروق، 1996.

ـــــــ. **الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي.** القاهرة: دار الشروق، 1996.

البلاذري، أحمد بن يحيى. **أنساب الأشراف.** تحقيق سهيل زكار ورياض الزركلي. بيروت: دار الفكر، 1996.

بلقزيز، عبد الإله. **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر.** ط 3. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011.

ـــــــ. **الفتنة والانقسام.** ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2012. (تكوين المجال السياسي الإسلامي؛ 2)

بن شقرون، أحمد. **مواقف وآراء رابطة علماء المغرب من التأسيس (1960) إلى المؤتمر العاشر (1987).** الرباط: منشورات رابطة علماء المغرب، [د. ت.].

بن الصغير، خالد. **المغرب وبريطانيا العظمى في القرن التاسع عشر: 1856-1886.** الدار البيضاء: الشركة المغربية للنشر، 1990.

البنا، حسن. **مذكرات الدعوة والداعية**. ط 2. [القاهرة: دار الشهاب]، 1966.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. **مناقب الشافعي**. تحقيق أحمد صقر. القاهرة: دار التراث، [1970-1971].

التميمي، أبو القاسم أحمد بن محمد بن عمر (ابن ورد). **الأجوبة**. تحقيق محمد بوخبزة وبدر العمراني. الرباط: منشورات الرابطة المحمدية لعلماء المغرب، 2009.

توفيق، أحمد. **المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر: إينولتان 1850-1912**. ط 2. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1983.

ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب. تحقيق ليفي بروفنسال. القاهرة: المعهد العالي الفرنسي للآثار الشرقية، 1955.

الجابري، محمد عابد. **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**. ط 5. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004. (نقد العقل العربي؛ 3)

______. **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**. ط 8. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

______. **فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول**. الدار البيضاء: دار النشر المغربية، 2008.

______. **مدخل إلى القرآن الكريم: في التعريف بالقرآن**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.

جبرون، امحمد. **إشكالية الوظيفة الدينية في الدولة المعاصرة: قراءة في تجربة تأهيل الحقل الديني بالمغرب**. الإسكندرية: منشورات مكتبة الإسكندرية، 2011. (سلسلة مراصد؛ 4)

______. **فصول من تاريخ المغرب والأندلس: دراسات في الفكر والمنهج والمجتمع**. الرباط: دار أبي رقراق، 2013.

ـــــــــ. **الفكر السياسي في المغرب والأندلس في القرن الخامس الهجري: في تشكيل الهوية السياسـية في المغرب وتكريس الفتنة في الأندلس**. الرباط: دار أبي رقراق، 2008.

الجصاص، أبو بكر. **الفصول في الأصول**. تحقيق عجيل جاسم النشمي. ط 2. الرياض: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1994.

جعفر، هشام أحمد عوض. **الأبعاد السياسـية لمفهوم الحاكمية: رؤية معرفية**. فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995.

جعيط، هشـام. **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**. ترجمة خليل أحمد خليل. ط 2. بيروت: دار الطليعة، 2008.

الجنحاني، الحبيب. **التحول الاقتصادي والاجتماعي في مجتمع صدر الإسلام**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1985.

جولدتسيهر، إيجناس. **مذاهب التفسير الإسـلامي**. ترجمة عبد الحليم النجار. مصر: مكتبة الخانجي؛ بغداد: مكتبة المثنى، 1955.

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله إمام الحرمين. **الغياثي، غياث الأمم في التياث الظلم**. تحقيق مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم. الإسكندرية: دار الدعوة، 1979.

حاج حمد، محمد أبو القاسـم. **منهجية القرآن المعرفيـة**. بيروت: دار الهادي، 2003.

حاجي، عبد الله. **الدولة السعدية: آليات التطور ومظاهر التدهور**. الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2013.

حسن، حسن إبراهيم. **تاريخ الإسـلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**. ط 13 . بيروت: دار الجيل؛ القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1991.

حسني، عبد اللطيف. **الأصول الفكرية لنشـأة الوطنية المغربية**. الدار: البيضاء: دار إفريقيا الشرق، 1991.

حلاق، وائل. **نشأة الفقه الإسـلامي وتطوره**. ترجمة رياض الميلادي. بيروت: المدار الإسلامي، 2007.

خالد، خالد محمد. **الدولة في الإسلام**. القاهرة: دار ثابت، 1981.

الخلوفي، محمد الصغيـر. **انتحار المغرب الأقصى بيد ثـواره: مذكرة الفقيه محمـد بن الحسـن الحجوي الثعالبـي الجعفـري (1874م-1956): نموذج من الكتابات السياسية في مطلع القرن العشرين**. الرباط: [د. ن.]، 1994.

داود، محمـد. **تاريـخ تطوان**. [تطـوان، المغـرب]: معهد مولاي الحسـن، [1957-1964].

الداودي، أحمد بن نصر. **كتاب الأموال**. تحقيق رضا محمد سـالم شـحادة. الرباط: منشورات مركز إحياء التراث المغربي، [د. ت.].

الدسـوقي، محمد عزب. **القبائل العربية في بلاد الشـام منذ ظهور الإسلام إلى نهاية العصر الأموي**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.

دياث، رامون لوريدو. **السياسـة الخارجية للمغرب في النصف الثاني من القرن الثامن عشر**. الدار البيضاء: منشورات الزمان، 2012.

الذهبي، محمد بن أحمد. **تاريخ الإسـلام ووفيات المشاهير والأعلام**. تحقيق بشار عواد معروف. [د. م.]: دار الغرب الإسلامي، 2003.

الذهبي، محمد حسين. **التفسير والمفسرون**. القاهرة: مكتبة وهبة، [د. ت].

الرازي، فخر الدين. **المحصول في أصول الفقه**. تحقيق طه جابر العلواني. ط 3 بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997.

ـــــــ. **المحصول في علم أصول الفقه**. ترجمة وتحقيق صلاح محمد عويضة. بيروت: دار الكتب العلمية، 1988. 2 ج.

الريســوني، أحمد. **الكليات الأساسية للشريعة الإســلامية**. الرباط: منشورات حركة التوحيد والإصلاح، طوب بريس، 2007.

الزحيلي، محمــد مصطفى. **تاريــخ القضاء في الإســلام**. بيــروت دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، 1995.

الزركشي، أبو عبد الله محمد بن بهادر. **البحر المحيط**. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، [1988].

السبت، خالد. **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**. الرياض: منشورات المنتدى الإسلامي، [د. ت.].

السرخسي، أبو بكر محمد بن محمد. **المبسوط**. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

الســمعاني، أبو مظهر منصور ابن عبد الجبار. **قواطع الأدلــة في أصول الفقه**. تحقيق عبد الله الجكمي. الرياض: مكتبة التوبة، 1998.

الســيوطي، جلال الدين. **الإتقان في علــوم القرآن**. تحقيق مركز الدراســات القرآنية. الرياض: منشــورات وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والوعظ والإرشاد، [د. ت.].

ـــــــ. **تاريخ الخلفاء**. بيروت: دار ابن حزم، 2003.

ـــــــ. **لباب النقول في أسباب النزول**. بيروت: المكتبة الثقافية، 2002.

الشــابي، مصطفى. **النخبة المخزنية في مغرب القرن التاسع عشر**. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1995.

الشاشي، أحمد بن محمد. **أصول الشاشي**. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.

الشـــاطبي، أبو إســـحاق إبراهيم. **الموافقات**. ط 2. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1975.

الشافعي، محمد بن إدريس. **الرســالة**. تحقيق أحمد محمد شاكر. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

ـــــ. **كتاب الأم**. تحقيق وتخريج رفعت فوزي عبد المطلب. المنصورة: دار الوفاء، 2001.

الشهرســتاني، أبو الفتح محمد بن عبــد الكريم. **الملل والنحــل**. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

صافي، لؤي. **العقيدة والسياسة: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**. ط 3. الدار البيضاء: منشورات الفرقان، 2001.

الصغير، عبد المجيد. **المعرفة والســلطة في التجربة الإســلامية: قراءة في نشأة علم الأصــول ومقاصد الشــريعة**. ط 2. القاهرة: الهيئــة المصرية العامة للكتاب، 2010.

الضعيف، محمد الرباطي. **تاريخ الضعيف**. تحقيق أحمد العماري. الرباط: دار المأثورات، 1986.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جريــر. **تاريخ الأمم والملوك**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

عبد الرزاق، علي. **الإسلام وأصول الحكم**. [د. م.]: دار الهلال، 1925.

عبده، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**. تحقيق محمد عمارة. القاهرة: مكتبة الشروق، 2009.

العثماني، ســعد الدين. **المنهج الوســط في التعامل مع الســنة النبوية**. الرباط: منشورات حركة التوحيد والإصلاح، طوب بريس، 2010.

العروي، عبد الله. **مفهوم الدولة**. ط 8. بيـــروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006.

العصفري، أبو عمرو خليفة بن خياط. **تاريخ خليفة بن خياط**. تحقيق أكرم ضياء العمري. ط 2. الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1985.

العفاقي، رشيد. **المدرســة المرينية بطنجة**. طنجة: ألطو بريس للطباعة والنشر، 2008.

العقاد، عباس محمــود. **عبقرية الصديــق**. الدوحة: منشــورات وزارة الثقافة والفنون، 2012. (سلسلة كتاب الدوحة؛ 61)

ـــــــ . **عبقرية عمــر**. الدوحة: منشــورات وزارة الثقافــة والفنون، 2012. (سلسلة مجلة الدوحة؛ 69)

علي، جواد. **المفصــل في تاريخ العرب قبــل الإســلام**. ط 2. [د. م.]: طبع بمساعدة جامعة بغداد، 1993.

عمارة، محمد. **الدولة الإســلامية بين العلمانية والســلطة الدينيــة**. القاهرة: دار الشروق، 1988.

ـــــــ . **معالم المشــروع الحضاري في فكر الإمام الشهيد حسن البنا (1323-1368هـ/ 1906-1949)**. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 2006.

العمري، أكرم ضياء. **عصر الخلافة الراشدة: محاولة لنقد الرواية التاريخية وفق مناهج المحدثين**. ط 6. الرياض: مكتبة العبيكان، 2009.

عودة، جاسر. **بين الشريعة والسياسة: أســئلة لمرحلة ما بعد الثورات**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012.

عودة، عبد القادر. **المال والحكم في الإسلام**. ط 5. القاهرة: مطبوعات المختار الإسلامي، 1977.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**. سماراغ، إندونيسيا: مطبعة كرباطة فوطرا، [د. ت.].

ـــــــ. **المستصفى في علم الأصول**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.

غلاب، عبد الكريم. **دفاع عن الديمقراطية: بحث تاريخي تحليلي**. [الرباط]: دار الفكر المغربي، [د. ت.].

غليون، برهان. **نقد السياسة: الدولة والدين**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1991.

الغنوشي، راشد. **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993.

الفاسي، علال. **مدخل في النظرية العامة لدراسة الفقه الإسلامي**. ط 2. الرباط: منشورات مؤسسة علال الفاسي، 2002.

ـــــــ. **النقد الذاتي**. الدار البيضاء: منشورات مؤسسة علال الفاسي، [د. ت.].

قدامة بن جعفر، أبو الفرج. **الخراج وصناعة الكتابة**. تحقيق محمد حسين الزبيدي. بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، [1981]. (سلسلة كتب التراث؛ 110)

قدوري، عبد المجيد. **المغرب وأوروبا :ما بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر (مسألة التجاوز)**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000.

القرافي، شهاب الدين. **الذخيرة**. تحقيق محمد بوخبزة. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994.

ـــــــ. **العقد المنظوم من الخصوص والعموم**. دراسة وتحقيق أحمد الختم عبد الله. القاهرة: دار الكتبي؛ مكة: المكتبة المكية، 1999.

ـــــــ. **الفروق**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

ـــــــ. **الفروق**. بيروت: عالم الكتب، [د. ت.].

القرضاوي، يوسـف. **فقه الزكاة: دراسـة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة**. الدار البيضاء: دار المعرفة، [د. ت.].

القرطبي، أبـو عبد الله محمد بن أحمـد. **الجامع لأحكام القـرآن والمبين لما تضمنه من السـنة وآي الفرقان**. تحقيق عبد الله بن عبد المحسـن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006.

قطب، سيد. **العدالة الاجتماعية في الإسلام**. القاهرة: دار الشروق، 1991.

ـــــــ. **معالم في الطريق**. ط 6. القاهرة: دار الشروق، 1979.

الكاتب، أحمد. **تطور الفكر السياسـي السـني: نحو خلافة ديمقراطية؛ ملحق حوار خاص مع حزب التحرير**. بيروت: دار الانتشار العربي، 2008.

الكواكبي، عبد الرحمن. **طبائع الاسـتبداد**. ط 3. بيروت؛ حلب: دار الشـرق العربي، 1991.

لوفو، ريمي. **الفـلاح المغربي المدافع عن العرش**. ترجمة محمد بن الشـيخ. الدار البيضاء: منشورات وجهة نظر، 2011.

مالك بن أنس، (الإمام). **المدونة الكبرى**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.

ـــــــ. **الموطأ**. القاهرة: دار الحديث، 2005.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الأحكام السلطانية**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

مدونة الأسـرة. ط 2. الرباط: جمعية المعلومة القانونيـة والقضائية، 2004. (سلسلة النصوص القانونية والقضائية)

المراكبي، جمال أحمد السيد جاد. **الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة**. [د. م.]: منشورات جماعة أنصار السنّة المحمدية، [د. ت.].

المسعودي، علي بن الحسين. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**. تحقيق محيي الدين عبد الحميد. ط 5. [بيروت]: دار الفكر، 1973.

المشرفي، محمد بن محمد بن مصطفى. **الحلل البهية في ذكر الدولة العلوية وعد بعض مفاخرها غير المتناهية**. تحقيق إدريس بوهليلة. المغرب: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2005.

المقريزي، أحمد بن علي. **الخطط**. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1987.

المنصور، محمد. **المغرب قبل الاستعمار: المجتمع والدولة والدين 1792-1822**. ترجمة محمد حبيدة. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006.

المنوني، محمد. **العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين**. المغرب: مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1977.

______. **مظاهر يقظة المغرب**. الدار البيضاء: دار الغرب الإسلامي، 1985.

______. **ورقات عن حضارة المرينيين**. ط 3. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، 2000.

المودن، عبد الرحمن. **البوادي المغربية قبل الاستعمار: قبائل إيناون والمخزن بين القرن السادس عشر والسابع عشر**. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1995. (سلسلة رسائل وأطاريح؛ 25)

المودودي، أبو الأعلى. **تدوين الدستور الإسلامي**. ط 5. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981.

______. **نظرية الإسلام السياسية**. [بيروت]: دار الفكر، 1967.

الناصري، أبو العباس أحمد بن خالد. **الاستقصا**. بيروت: دار الكتب العلمية، 2007.

النباهي، أبو الحسن علي بن محمد. **تاريخ قضاة الأندلس**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.

النفيسي، عبد الله. **عندما يحكم الإسلام**. ط 2. الكويت: مكتبة آفاق، 2013.

الهمذاني، أبو بكر محمد بن موسى. **الاعتبار في بيان الناسخ والمنسوخ من الآثار**. ط 2. حيدر آباد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، 1359 [1940].

هوبكنز، ج. ف. **النظم الإسلامية في المغرب في القرون الوسطى**. ترجمة أمين توفيق الطيبي. ط 2. الدار البيضاء: منشورات المدارس، 1999.

الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد. **أسباب النزول**. تحقيق كمال بسيوني زغلول. بيروت: دار الكتب العلمية، 1991.

الوزاني، محمد حسن. **مذكرات حياة وجهاد: التاريخ السياسي للحركة الوطنية التحريرية المغربية**. الرباط: مؤسسة محمد حسن الوزاني، 1982.

وكيع، محمد بن خلف. **أخبار القضاة**. بيروت: عالم الكتب، [د. ت.].

ياسين، عبد الجواد. **السلطة في الإسلام**. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2009.

ياسين، عبد السلام. **المنهاج النبوي: تربية وتنظيمًا وزحفًا**. ط 2. [د. م.]: منشورات جماعة العدل والإحسان، 1989.

اليعقوبي، أحمد بن إسحاق. **تاريخ اليعقوبي**. ليدن: [د. ن.]، 1883.

دورية

دار النيابة: السنة 5، العدد 17، شتاء 1986.

2- الأجنبية

Books

Bluntschli, M. *Théorie général de l'état.* Traduit par M. Armand de Riedmatten. Paris: Guillaumin, 1877.

Burdeau, Georges. *L' Etat.* Paris: Seuil, 1990.

Laroui, Abdallah. *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912).* Casablanca: Centre Culturel Arabe, 1993.

فهرس عام

-خ-

-د-

-ع-

-غ-

-ن-

-هـ-

-و-

-ي-

هذا الكتاب

حظيت فكرة "إسلامية الدولة" بمكانة مميزة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، وتبارى المفكرون والباحثون والمؤرخون في تفصيل أركانها ومقوماتها، وحاولوا اكتشاف إمكانية تحققها، ومدى تقاطعها مع مفاهيم الدولة الحديثة. وهذا الكتاب مساهمة في النقاش العام في شأن هذه الفكرة، ومحاولة لاستنباط مفاهيم وأصول قادرة على التكيف مع متطلبات التحديث السياسي، كالبيعة والعدل والمعروف، وتكون بديلًا تاريخيًا من "دولة العصبية" التي انتهى زمانها، ومن الدولة الحديثة التي نشأت تحت رعاية الاستعمار. والدولة الإسلامية، بحسب المؤلف، ليست دولة الخلافة وليست دولة سلطانية، وليست دولة شريعة، إنما هي "دولة الوقت"، أي أنها أحد تطبيقات الدولة – الأمة في العالم المعاصر.

امحمد جبرون

ولد في المغرب عام 1971. نال الدكتوراه وعمل في التدريس الثانوي والجامعي. تخصص بالتاريخ والجغرافيا، وله عدد من الكتب منها: **الفكر السياسي في المغرب والأندلس في القرن الخامس الهجري** (2008)؛ **الإسلام والحداثة** (2009)؛ **المقاصد في الفكر الإصلاحي الإسلامي** (2009)؛ **إشكالية الوظيفة الدينية في الدولة المعاصرة** (2011)؛ **فصول من تاريخ المغرب والأندلس** (2013).

السعر: 12 دولارًا

ISBN 978-614-445-004-8



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies